

LE PROBLÈME
de
l'Origine et de l'Eternité
du Monde

dans la philosophie grecque
de Platon à l'ère chrétienne

*Thèse pour le Doctorat, présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris*

PAR

J. BAUDRY

Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε
τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργου καὶ εὐρόντα εἰς
πάντας ἀδύνατον λέγειν.

PLAT. Timée, 28 c.

Découvrir l'auteur et le père de cet univers est un grand ouvrage, et quand on l'a découvert il est impossible de le divulguer à tout le monde.

PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « LES BELLES LETTRES »

95. Boulevard Raspail (6^e)

1931

LE PROBLÈME
de
l'Origine et de l'Eternité
du Monde
dans la philosophie grecque
de Platon à l'ère chrétienne

LE PROBLÈME
de
l'Origine et de l'Eternité
du Monde

dans la philosophie grecque
de Platon à l'ère chrétienne

*Thèse pour le Doctorat, présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris*

PAR

J. BAUDRY

Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε
τοῦ παντός εὗρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς
πάντας ἀδύνατον λέγειν.

PLAT. Timée, 28 c.

Découvrir l'auteur et le père de cet
univers est un grand ouvrage, et quand
on l'a découvert il est impossible de le
divulguer à tout le monde.

PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « LES BELLES LETTRES »

95, Boulevard Raspail (6^e)

1931



INTRODUCTION

L'univers se présente à l'homme sous la forme d'un tout organisé dans lequel les phénomènes se déroulent selon un ordre immuable : l'évolution des astres, la succession des jours et des nuits, le retour des saisons, la naissance et la mort des êtres animés, semblent réglés par des lois invariables. Aussi les philosophes n'ont pu manquer de se demander d'où venait cet ordre : s'explique-t-il par lui-même ou requiert-il pour exister une cause distincte de lui ? L'ordre est conçu comme un système de rapports définis et tout rapport est du domaine de la pensée ; dès lors faut-il attribuer cette œuvre admirable à une intelligence organisatrice ? Et cette intelligence doit-elle être conçue comme inhérente ou distincte et séparée de son œuvre ? De tout temps deux réponses ont été données à cette question et le sont encore aujourd'hui.

Pour le monisme, panthéiste ou matérialiste, il n'y a qu'une substance, Dieu ou la matière, qui se confondent en un être unique, nécessaire, absolu et éternel. La matière est à elle-même sa propre cause, s'organise par ses propriétés naturelles : est-ce vraiment donner une explication de l'existence de l'univers ? Ou bien Dieu, l'Être nécessaire, tire le monde de lui-même, se multiplie en formes distinctes et contingentes, tout en restant dans son essence nécessaire et absolu. N'est-ce pas aboutir de nouveau à un refus d'explication ?

Le dualisme admet au contraire deux substances, la pensée et la matière, Dieu et le monde. Mais le problème n'en est pas moins compliqué, car il s'agit de déterminer les rapports

entre ces deux substances. Sont-elles également absolues, nécessaires et éternelles ? Nous avons deux absolus, qui se limitent dans l'ordre de la perfection. La position de ce dualisme apparaît intenable, car il aboutit au monisme; l'un des absolus absorbe l'autre, la pensée s'identifie avec la matière. Il ne reste plus qu'une solution possible, admettre la dépendance de la matière par rapport à la pensée. La dualité de substance est sauvegardée, mais une seule est nécessaire, l'autre est contingente : la matière dépend de Dieu par son origine comme par son organisation. C'est alors que se pose le problème de l'éternité du monde sous sa forme la plus nette : Dieu a-t-il produit éternellement la matière et le monde ? Ou bien la durée de l'univers est-elle limitée ? de sorte qu'en remontant dans le passé, en épuisant le nombre des évolutions cosmiques, on arriverait à un commencement absolu. La question peut encore être envisagée sous deux aspects différents : l'organisation seule est-elle limitée, tandis que les éléments du monde sont éternels et n'ont pas eu de commencement ? Ou bien l'univers et ses éléments sont-ils également éternels ?

Un tel problème, quelle que soit la forme sous laquelle on l'envisage, est toujours lié, on le voit, à la solution des plus hauts problèmes métaphysiques et religieux : la notion de Dieu et la notion de substance ⁽¹⁾.

Il y aurait naturellement bien des manières d'envisager ce vaste problème, qui comporte l'étude de nombreuses questions cosmologiques. Il nous a semblé que l'étudier du seul point de vue de la notion de temps, serait l'aborder sous son aspect le plus accessible et le plus limité. Le simple fait de retracer les efforts de la pensée antique, éclairera peut-être les efforts postérieurs de l'humanité pour arriver à connaître l'origine de l'univers. Bien des fois les systèmes ont changé leur terminologie, varié leurs interprétations, sous l'influence

(1) G. SIMMEL, *Zur Philosophie der Kunst*, Postdam, 1922, p. 130, fait remarquer que si l'on condense en une formule simple les aspirations directrices et les principes généraux dans lesquels s'est exprimée la réflexion humaine à chaque période de l'histoire, c'est bien l'idée de substance qui résumera les tendances les plus profondes du génie hellénique.

des découvertes scientifiques, mais au fond les préoccupations sont restées les mêmes : l'homme veut connaître la raison de son existence et celle du monde dont il fait partie... C'est pour cela qu'il nous a paru profitable d'exposer les solutions apportées à cet important problème par les anciens philosophes de la Grèce. Mais là encore il a fallu nous limiter dans nos recherches. En faisant commencer à Platon l'étude de notre question nous l'abordons au moment où la pensée hellénique s'est organisée en un système complet, où elle prend nettement conscience d'elle-même et des principes qui la dirigent. De plus, c'est seulement à partir de cette époque que nous retrouvons des textes complets et assez sûrs pour en dégager avec chance d'exactitude les conceptions de leurs auteurs. Nous verrons que le problème de l'éternité du monde occupe une place importante dans les grands systèmes philosophiques des penseurs de la Grèce, car c'est là qu'on trouve posées les graves questions de matière, de substance, de cause...

Pour l'étude de chaque auteur nous avons écarté toutes les discussions de textes, nous contentant de suivre les meilleures éditions, rendues presque parfaites par les travaux de la critique contemporaine. Malheureusement un certain nombre d'ouvrages sont disparus, et pour en reconstituer le contenu nous avons dû nous contenter de témoignages postérieurs : travail délicat dans lequel il faut toujours craindre de suivre son imagination ou de juger avec des idées trop modernes. Si je n'ai pas réussi à éviter cet écueil, j'ai du moins essayé de retrouver et de mettre en ordre les textes qui éclairent la question.

A côté des témoignages écrits, transmis par les grands écrivains, j'aurais voulu retrouver les traditions populaires, suivre l'influence des doctrines philosophiques sur la croyance commune, analyser les réactions du vulgaire devant les affirmations troublantes des savants : sur ce point les textes m'ont fait défaut, je n'ai point osé me lancer dans des hypothèses plus ou moins hasardeuses, et j'ai dû me contenter souvent des quelques allusions tirées des auteurs principaux. Mon sujet va de l'époque présocratique à la fin de

l'ère antique Un chapitre préliminaire montre l'ébauche des différents systèmes jusqu'à Socrate. Le principal de mon travail porte sur Platon et Aristote qui représentent deux doctrines, en même temps que deux tendances d'esprit nettement opposées. Un chapitre prolonge l'histoire de la question chez les premiers Académiciens et Péripatéticiens. Un autre expose la réaction stoïcienne et épicurienne. Le dernier donne une vue d'ensemble sur la manière dont les diverses écoles ont résolu le problème durant les deux siècles qui ont précédé l'ère chrétienne. En général je me suis borné aux ouvrages des philosophes, bien qu'il y eut peut-être beaucoup à prendre en dehors d'eux; j'ai craint de donner trop d'étendue à mon sujet. Aussi j'ai conscience de ne pas l'avoir épuisé.

Entreprendre d'écrire l'histoire du problème de l'éternité du monde dans l'ancienne philosophie grecque paraîtra peut-être audacieux de ma part. Je ne l'aurais point essayé sans de précieux encouragements. Il m'est agréable de remercier ici M. Bréhier, qui a accepté de patronner le sujet et de me donner ses sages directives; M. le Chanoine Diès, le savant éditeur de Platon, qui m'a constamment guidé dans mon travail, et a mis à ma disposition sa vaste érudition; M. Jordan et le Comité d'Encouragement pour les hautes études dans le Clergé, qui m'ont donné un précieux appui moral et... financier pour la préparation et la publication de cet ouvrage. Puisse-t-il n'être pas trop au-dessous de leurs espérances et trop indigne de leurs efforts pour le faire aboutir.

CHAPITRE PREMIER

Le problème de l'origine du monde avant Platon

CÖMMENT SE POSE LE PROBLÈME : SES DONNÉES. 1) LE PROBLÈME COSMOGONIQUE CHEZ LES GRECS. 2) LES MYTHES, LEUR INFLUENCE. 3) LA RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE DÉTRUIT LA LÉGENDE. 4) QUE RUINENT DÉFINITIVEMENT LES NÉGATIONS DES ELÉATES. 5) LA RÉACTION : a) UN ESSAI DE MONISME SCIENTIFIQUE, LES ATOMISTES; b) LE DUALISME D'EMPÉDOCLE ET D'ANAXAGORE; c) LES PYTHAGORICIENS. 6) CONCLUSION : L'IRRÉLIGION, LE SCEPTICISME. NOUS AVONS LES ÉLÉMENTS DU PROBLÈME DE L'ORIGINE DU MONDE.

« En la genèse d'une doctrine scientifique, écrit P. Duhem ⁽¹⁾, il n'est pas de commencement absolu; si l'on remonte la ligne des pensées qui ont précédé, suggéré, annoncé cette doctrine, on parvient toujours à des opinions qui à leur tour ont été préparées, suggérées et annoncées; et si l'on cesse de suivre cet enchaînement d'idées qui ont procédé les unes des autres, ce n'est pas qu'on ait mis la main sur le maillon initial, c'est que la chaîne s'enfonce et disparaît dans les profondeurs d'un insondable passé. » Une telle affirmation peut aussi s'appli-

(1) P. DUHEM, *Système du monde*, I, p. 1.

quer sans crainte aux doctrines philosophiques : celles-ci ne se confondent-elles pas, d'ailleurs, à leur origine, avec les problèmes scientifiques.

On ne manque pas d'éprouver un certain étonnement en constatant que les premiers efforts de l'intelligence humaine ont porté sur les questions les plus complexes ou les plus difficiles à résoudre par l'expérience et le raisonnement : tel le problème de l'origine du monde. Est-ce par simple curiosité, par goût des aventures et par attrait de l'inconnu ? est-ce par utilité, pour défendre sa vie contre les êtres et les choses qui l'entouraient ? est-ce pour en faire usage à son profit ? Toujours est-il que l'homme fut amené de bonne heure à se demander comment était constitué et comment s'était organisé le monde dont il faisait partie et duquel dépendait sa propre existence : dans la réponse à cette importante question il pourrait trouver peut-être la solution d'un problème non moins grave et non moins angoissant pour lui, celui de son origine et de sa destinée personnelles.

Question bien captivante, où l'imagination pouvait se donner libre cours sans se heurter aux données de la science positive. Aussi pendant des siècles, très nombreux sans doute, les traditions religieuses durent suffire à satisfaire sur ce point la curiosité des hommes ignorants. Toutes les grandes religions sont apparues, en effet, dans l'histoire, en apportant une conception du monde ; toutes celles de l'antiquité contiennent des cosmogonies, dans lesquelles s'entremêlent les idées de l'époque et se résument la science ou la philosophie primitives. Et n'est-ce pas, à vrai dire, ce que les peuples voulaient y trouver avant tout ? Au II^e siècle de notre ère, Tatien déclarait se convertir à la religion du Christ, parce que cette philosophie « barbare » comme il l'appelait, lui paraissait expliquer ce que jusque-là il n'avait pu comprendre, à savoir : l'origine du monde. Mais le christianisme avait simplement adopté une cosmogonie fort ancienne, celle des Juifs, dont le plus vieux livre sacré s'appelle précisément « la Genèse ». La religion égyptienne offrait à ses adeptes une explication de la formation du monde connu. Le bouddhisme, de plusieurs siècles postérieurs, est une vaste conception cosmologique.

Comme les autres peuples de l'Orient, les premiers habitants de l'Hellade eurent aussi leurs traditions à la fois religieuses et cosmogoniques. Les avaient-ils empruntées aux Babyloniens, aux Indous ou aux Egyptiens? Une influence de ces peuples, dotés d'une civilisation remontant à la plus haute antiquité, n'est pas impossible, car on ne trouve guère de générations spontanées dans l'histoire des croyances de l'humanité. S'étaient-ils inspirés des premiers chapitres de la Bible? Les affirmations des écrivains polémistes de l'époque chrétienne, ne sont pas des témoignages assez désintéressés ni assez sûrs pour nous faire admettre cette autre influence, bien qu'elle fût également possible. Ce qui est indéniable, dans la mesure du moins où les rares écrits postérieurs nous permettent de nous faire une idée assez exacte de leurs opinions, c'est que les Grecs eurent leur cosmologie et leur cosmogonie mythiques.

Quelle conception ces hommes, au début de leur civilisation, purent-ils avoir de l'univers? Leurs connaissances limitées les empêchaient de se le représenter comme un tout organisé et harmonieux : le monde dut leur apparaître comme un immense assemblage de phénomènes, de choses et d'êtres, car ils n'avaient point encore la notion d'ordre ni de loi. Néanmoins dans ce qui l'entourait, l'homme ne pouvait tarder à établir une distinction, une classification superficielle fondée sur une expérience grossière. Comme lui certains vivants naissaient et mouraient, certains objets paraissaient et disparaissaient : il avait même le pouvoir d'en limiter l'existence selon son bon plaisir. D'autres, au contraire, semblaient échapper à l'action de sa volonté : les orages, les pluies, les tempêtes, toutes les variations atmosphériques, se produisaient sans qu'il puisse intervenir dans leur évolution; aussi les attribuait-il à des causes d'une puissance supérieure à la sienne. De plus, certains corps remarquables par leur éclat semblaient jouir d'une existence indéfinie et d'une forme immuable. Ces premières constatations déterminèrent, semble-t-il, l'apparition des mythes et des interprétations théologiques. Le soleil surtout dut en suggérer un grand nombre : « Le spectacle qui dut tout d'abord frapper l'esprit de l'homme, c'est

le corps lumineux qui montait et descendait dans le ciel en vertu d'une force qui lui semblait propre, qui distribuait à tous les êtres la chaleur et la vie, et qui paraissait planer en maître sur le monde dont il était l'habitant le plus puissant et le plus beau. Les premiers sujets d'entretien, les premiers thèmes poétiques de l'humanité durent être la naissance de l'astre, toujours salué de nouveaux cris de joie, ses combats contre l'obscurité, son union avec les nuées, son pouvoir le plus souvent salulaire mais quelquefois accablant et mortel, sa disparition sous l'horizon, qui ressemblait à une fin précoce ⁽¹⁾. » Il n'y eut pas que le soleil à être divinisé; les divers météores, le ciel, la nuit, le feu et la plupart des phénomènes naturels furent transformés en êtres supérieurs à l'homme, du moins par leur force physique, la seule qu'on leur attribuât. La divinité apparaissait et intervenait partout; aussi n'est-il pas étonnant qu'on ait eu recours aux conceptions religieuses pour expliquer l'origine du monde.

C'est ainsi que se formèrent les théogonies cosmogoniques, dont les principales sont parvenues jusqu'à nous dans leurs grandes lignes; cependant la mythologie devait être admise depuis longtemps par le peuple lorsque furent ébauchés les premiers récits. A cet âge d'or les croyances religieuses suffisaient à tous les besoins intellectuels de l'homme. Homère, le premier qui ait transcrit les mythes populaires, plaçait avant toutes choses deux divinités les plus anciennes, Kronos et Rhéa. De leur union, car les dieux ont été générateurs, sont nés trois fils : Zeus qui règne dans le ciel, Poseidon sur la mer, Hadès aux Enfers. La Terre est un royaume commun, et dans ses parties les plus élevées, du moins aux yeux des Grecs, habitent des dieux secondaires qui s'occupent des affaires humaines, êtres immortels et parfaitement heureux : vers eux s'élèvent les prières des hommes qui implorent leur secours dans les circonstances difficiles. La Théogonie d'Hésiode n'est qu'une transposition cosmogonique qui repose sur une analyse des éléments de l'univers. A l'origine existait le Chaos qui, d'après Aristote, représente le gouffre béant, illi-

(1) M. BRÉAL, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 163.

mité, capable de tout contenir. Du Chaos s'est dégagée Gaia, matière terrestre en formation, et dont les éléments vont se séparer sous l'influence d'Eros, l'Amour. Au-dessous de la terre s'étend l'empire du Tartare, aux sombres profondeurs, car la lumière du soleil ne pénètre jamais en ces demeures souterraines. Gaia a enfanté Ouranos, le ciel étoilé, placé au-dessus d'elle; le ciel uni à la terre a produit Okeanos ainsi que plusieurs autres dieux, dont Rhea et Kronos. Pour s'assurer l'empire absolu sur les Immortels, celui-ci engloutit périodiquement ses enfants; un seul réussit à lui échapper, c'est Zeus qui parvient à dominer Kronos et reste maître souverain, le Père des dieux et des hommes. Les Orphiques admettent aussi trois éléments éternels, Kronos, Ether et Chaos. C'est Kronos qui donne l'impulsion au Chaos, lequel, se roulant sur lui-même, a pris au sein de l'éther divin la forme d'un œuf d'argent : celui-ci se brise en deux; sa partie supérieure forme le ciel, l'inférieure la terre : au centre apparaît l'être merveilleux et divin, Phaéton, Phanès ou Protogonos. De l'union de Phanès et de la Nuit naissent Gaia et Ouranos. Puis selon les traditions hésiodiques il y a une succession de royautés célestes. Ici encore Zeus finit par absorber Phanès et devient le maître absolu de l'univers, le principe et l'organisateur de toutes choses ⁽¹⁾. Enfin Phérécyde, « le premier, dit Diogène, après Théopompe, qui écrivit sur la nature et les dieux ⁽²⁾ », fit ressortir surtout l'influence de Kronos, le Temps, éternel comme Zeus et la Terre.

De ces légendes et de ces croyances religieuses se dégagent quelques notions importantes qui vont persister longtemps et influencer profondément sur le développement de la philosophie grecque. Les idées, les traditions du milieu dans lequel nous naissons, impriment souvent une orientation décisive à notre pensée personnelle; il en est de même pour les peuples. Aussi est-il de la plus haute importance pour l'évolution de la pensée hellénique que la cosmogonie ait constitué la partie principale de la mythologie et de la religion populaires. Les tribus

(1) « C'est par Zeus que tout a été fait », PLATON, *Lois*, II, 715a.

(2) DIELS, *Vorsok*, p. 26.

de l'Attique, du Péloponèse ou de la mer Egée, par le fait d'avoir divinisé le monde, le ciel, les astres, d'avoir assigné comme demeure à la divinité les lieux les plus élevés de l'univers, ont établi des traditions qui vont persister pendant des siècles dans les systèmes des philosophes aussi bien que dans les croyances du peuple.

Ces conceptions du monde laissent poindre aussi une solution du problème de la destinée humaine. Dans leur admiration naïve, les anciens Grecs ont cru que les astres, le ciel, la belle lumière, l'océan redoutable, la terre résistante, échappaient à la destruction qui emporte les vivants : ces êtres supérieurs, créateurs ou créés, surmontent le cours du temps et ont une existence bienheureuse qui ne doit point finir. Primitivement, ils sont sous la dépendance de la fatalité : le Zeus de l'Iliade se déclare impuissant devant la Moira, ⁽¹⁾ mais dès qu'Apollon eut proclamé la volonté immuable, l'éternité infinie de son père, la Moira devint une force au pouvoir de Zeus. Celui-ci conçut les lois inflexibles qui dominent la nature et les vivants, l'Adrasteia, l'inévitable, au service de la puissance divine ; l'homme qui en est l'esclave n'a point l'espoir de partager le bonheur de ses dieux ; il est condamné à disparaître dans les demeures souterraines où règnent d'autres divinités non moins inflexibles au milieu des ténèbres perpétuelles.

Pour revenir au problème qui nous occupe spécialement, nous avons vu que la religion grecque faisait intervenir pour la production du monde deux principes qui constituent le dualisme fondamental. L'un est la force fécondante, car Ouranos est du genre masculin ; l'autre la force fécondée, l'élément du genre féminin, Gaia. Sous l'influence de l'éternel Amour, Eros, naissent les êtres et les choses. Toutes les cosmogonies mythiques affirment en effet, que l'univers actuel a eu un commencement d'existence ; toutes admettent à l'origine une sorte de matière confuse et divinisée, le Chaos. ⁽²⁾ « Il y a donc une organisation graduelle et progressive du monde, qui

(1) *Il.*, xxii, 209. Comparer avec *Odyss.*, x, 306.

(2) *Hés. Th.* 116, Ἦτοι μὲν πρότεστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
γαῖα ευρύστερος, πάντων εἶδος ἀσφαλὲς αἰεὶ.

par une série de révolutions a passé lentement de l'état de désordre à l'état d'ordre dont la victoire définitive de Zeus est le symbole ⁽¹⁾. » Les Grecs ont gardé le souvenir lointain des derniers cataclysmes terrestres, des luttes entre les dieux, les géants ou plutôt les éléments : c'est donc que le monde n'a pas toujours eu la belle harmonie que nous admirons aujourd'hui, c'est qu'il a commencé : telle est bien la croyance première des Grecs et elle va persister longtemps.

Les fables de la mythologie homérique ou les récits poétiques d'Hésiode ne pouvaient satisfaire indéfiniment la curiosité d'un peuple né pour l'ordre, la logique et l'harmonie. L'esprit critique se fit jour, une science bien rudimentaire, mais indépendante se constitua, et l'on vit apparaître une manière de comprendre et d'expliquer les choses par des raisons tout autres que celles de la Théologie. Que les Egyptiens géomètres, les Babyloniens astronomes, aient fourni des faits et donné pour ainsi dire l'éveil à la pensée grecque, c'est fort probable ⁽²⁾, mais il semble bien que la réflexion philosophique sur l'origine des êtres, ait commencé au pays d'Homère. Ce sont les vieux penseurs de la Grèce qui, les premiers, s'aperçurent que dans les fables de la légende, les maîtres de l'univers sont postérieurs aux éléments qu'ils gouvernent, tandis que « les forces naturelles sont antérieures aux puissances dont la fonction est de les gouverner » ⁽³⁾, et les premiers ils se « posèrent les éternels problèmes dont les termes n'ont pas changé, mais dont la discussion se nourrit d'autres éléments » ⁽⁴⁾. A côté des inventions de l'imagination, apparurent des conceptions rationnelles de l'univers : l'expérience servit de point de départ à la réflexion et au raisonnement comme aux élaborations de l'imagination, et l'effort de la raison porta sur le même objet que celui de l'imagination ; les premiers systèmes, si l'on peut leur donner ce

(1) DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, p. 19.

(2) TANNERY, *Rev. phil.*, mars 1880, p. 301, déclare : « Il est possible que Thalès n'ait rien inventé, mais n'ait fait que donner le branle à une activité qui sommeillait ».

(3) ARIST., *Métaph.*, 1092b 4; PLATON, *Lois*, 886 et sq.

(4) ROBIN, *La pensée grecque*, p. 1.

nom, furent presque tous et uniquement des traités de cosmologie. Suivant ainsi l'impulsion donnée par la mythologie, ils tracèrent pour plusieurs siècles la voie aux spéculations métaphysiques.

A première vue les vieux philosophes ne semblent point poser le problème de l'origine de l'univers ; la religion ne résout-elle pas la question historique de la formation du monde ? Suivant les tendances innées de l'esprit humain, ils essaient plutôt, par l'observation et l'analyse de retrouver sous la diversité et la multiplicité des phénomènes, l'unité et l'identité capables de les expliquer ; ce qui les préoccupe, c'est de distinguer l'élément primordial et constitutif des êtres et des choses, celui qui persiste à travers toutes les modifications, dans lequel se résolvent tous les corps ; ils ne s'inquiètent guère de montrer comment les autres corps composés en sont sortis par différenciations successives. Pour Thalès, c'est l'eau, pour Anaximandre l'illimité, fort ressemblant au Chaos des poètes ; Anaximène donne à cet illimité une détermination qualificative et l'identifie avec l'air infini ; enfin, Héraclite choisit le feu. Tous regardent cet élément comme éternel et indestructible, mais soumis à une évolution continuelle. Ainsi le feu se transforme en eau, en air ; l'air se contracte ou se relâche, opère sur lui-même des condensations ou des rarefactions qui produisent la terre, l'eau ou le feu.

Il n'apparaît pas de prime abord qu'il y ait opposition entre les opinions des physiciens et les traditions mythologiques. Prédécesseurs en cela de nos savants modernes, les philosophes d'Ionie considèrent la matière et le mouvement comme des données de fait : le mouvement est éternel et inhérent à la matière, laquelle est entraînée dans une évolution sans commencement ni fin. Le terme « Ἀρχή », employé pour la première fois par Anaximandre, n'indique point une cause ou un principe, mais seulement la forme de la matière primordiale ⁽¹⁾. Ceci n'empêche pas Thalès et ses successeurs d'admettre dans l'ensemble que notre monde actuel a com-

(1) Sur le sens de ce mot dans la philosophie primitive, cf. B. JORDAN, *Arch. f. Gesch. d. Philo.*, xxxv, 1911, p. 449.

mencé et finira ; que même les mondes sont innombrables et coexistants, qu'ils viennent à l'existence, grandissent et meurent ⁽¹⁾ ; le nôtre n'est qu'une phase de l'évolution de l'élément primitif. Les physiciens sont donc restés fidèles à la croyance religieuse, au moins sur ce point, savoir : que l'univers n'a pas toujours été ce qu'il est et qu'il a commencé d'exister au moment où la matière a pris la disposition que nous pouvons constater, tout cela par le simple effet des lois de la nature, et sans l'intervention des dieux.

Sous l'influence des idées postérieures, certains commentateurs ont attribué à Thalès la notion d'âme du monde, véritable divinité qui aurait donné la vie aux corps et ordonné le ciel en entier. Cicéron ⁽²⁾ croit reconnaître en elle une sorte de Démonstrateur au sens platonicien du mot et Aetius ⁽³⁾ une puissance divine qui communique la force motrice aux vivants par l'intermédiaire de l'élément humide. Toutes ces interprétations dérivent d'un passage mal compris d'Aristote ⁽⁴⁾. Cependant, que « l'initiateur de la philosophie », ne pouvant se libérer complètement des croyances mythologiques, ait fait mention d'une force distincte de la matière, la chose importe peu. Comme le fera remarquer Alexandre d'Aphrodisée, ses recherches ont porté uniquement sur la cause matérielle, et s'il indique une sorte de cause efficiente, il n'en fait connaître ni la nature, ni le rôle dans l'organisation de l'univers. Anaximandre essaie une véritable explication mécanique du monde ⁽⁵⁾ : son illimité ne vieillit point, il est éternel, et semble animé d'un mouvement perpétuel, sorte de tourbillonnement chaotique par lequel se succèdent sans fin les générations. Anaximène suppose la matière douée d'une force innée capable de faire apparaître toute sorte de composés. Héraclite expose la théorie d'un Logos, sorte de Zeus impersonnel, raison

(1) CIC., *De Nat. Deor.*, I, 70.

(2) CIC., *De Nat. Deor.* 10, 15 : « Aquam dixit esse initium rerum, deum autem esse eam mentem quæ ex aqua cuncta fingeret ».

(3) AETIUS, *Placit.*, I, 70.

(4) *De anim.*, 411a 17.

(5) TANNERY, *Rev. philos.*, mars 1880, p. 318.

commune ordonnatrice de toutes choses, qui régit harmonieusement l'univers, mais aussi inconsciemment que nécessairement. Ce Logos est-il distinct du feu ? On ne saurait l'affirmer et l'on pourrait même se demander si la notion n'en a pas été attribuée gratuitement par les Stoïciens à Héraclite. D'ailleurs le même philosophe déclare : « Le monde n'a été fait ni par un dieu ni par un homme, il a toujours été, il est et sera toujours, le feu toujours vivant, qui s'allume régulièrement et s'éteint régulièrement, « μέτρα » (1).

Les physiiciens ont donc substitué les forces matérielles à la divinité et rejeté celle-ci dans un plan inférieur de leur cosmologie : aucune puissance surnaturelle ne domine plus les éléments qui s'organisent, non point sous l'action d'êtres intelligents, mais uniquement par leurs propriétés. Anaximène, dit S. Augustin (2), n'a pas nié les dieux, ne les a point passés sous silence. Mais il n'a pas dit que ce sont eux qui ont créé l'air, tout au contraire, il fut persuadé que c'est l'air qui leur a donné naissance. Les éléments « poussés çà et là se sont rencontrés, se sont ordonnés selon la loi des contraires, et de ce mélange se sont formées toutes choses, plantes et animaux (3) ». Si les dieux ne jouent aucun rôle dans la formation de l'univers, les philosophes font intervenir une puissance indépendante de toute cause théologique, la nature (4). L'antique Moira, la règle d'Adrastée, a été remplacée par la loi — νόμος (5), appelée encore divine, parce qu'elle est ce qu'il y a de plus fort, mais les dieux n'en sont point les auteurs et doivent s'y soumettre aussi bien que les simples mortels. « Le soleil, dit Héraclite, ne franchira pas les limites qui lui sont fixées (6). » La notion d'immutabilité des lois de la nature s'im-

(1) DIELS, *d. Vorsok*, p. 66, frgt 30.

(2) *De civ. D.*, VIII, 2.

(3) PLATON, *Lois*, 899b.

(4) Le terme Φύσις a chez les physiiciens un sens assez significatif. D'après le Dr R. Hardy (*D. Begriff d. Physis in d. griechische Philo*), il désigne collectivement le monde des phénomènes. Burnet lui donne le sens de matière première; mais le plus souvent il indique l'ensemble des êtres et l'élément d'où ils sont sortis. Cf. MANSION, *la Physique d'Aristote*, p. 28.

(5) Cf. STEINTHAL, *Geschichte d. Sprachwissenschaft*, p. 39.

(6) PLUT., *De exilio*, 11.

pose à la philosophie, à la science et même à la médecine. Dès lors, que sont devenues toutes ces divinités qui peuplaient l'univers ? Celles auxquelles on rend un culte subsistent toujours et sont toujours honorées ; mais le ciel, les astres, le soleil, ne sont que des corps : ils n'existent point par nature, mais par art, ils ont eu un commencement et par là même, peuvent avoir une fin. Thalès met le trouble dans les esprits, lorsqu'il se permet de calculer le mouvement du soleil et de la lune, d'annoncer les éclipses et de les expliquer par des causes naturelles. Anaximandre déclare que le soleil n'est qu'un cercle, vingt-huit fois plus grand que la terre, pareil à une roue de char dont la périphérie serait creuse et remplie de feu, et laisserait ce feu sortir par une ouverture comme un soufflet ⁽¹⁾ ; de même la lune est dix-huit fois plus grande que la terre ⁽²⁾. De telles affirmations ne pouvaient manquer de bouleverser les croyances populaires et de provoquer de véritables scandales religieux. Thalès fut accusé d'athéisme ⁽³⁾, les autres physiciens auraient pu l'être également. La science était née et elle se trouvait en contradiction, dès ses débuts, avec la foi. En ce conflit qui sera de tous les âges et de toutes les civilisations, elle porta par sa première attaque un coup funeste aux cosmogonies légendaires de la tradition.

Xénophane en acheva la ruine, par une voie toute différente de celle de ses prédécesseurs. Les anciens avaient déifié les forces de la nature : pour lui, les parties principales de l'univers sont des dieux, mais personne ne sait et ne saura jamais rien de ce qui les concerne : ils ne sont pas nés à un moment du temps : « Ceux qui prétendent que les dieux sont nés commettent la même impiété que ceux qui soutiennent qu'ils sont morts ; car dans les deux cas il y aurait eu un moment où les dieux n'auraient pas existé ⁽⁴⁾. » Le monde n'a pu commencer. En effet, tout ce qui naît vient d'un être semblable ou d'un être différent. Or le semblable ne peut

(1) DIELS, *Dox*, p. 348.

(2) *Id.*, 355.

(3) SIMPL., *In phys.*, 23, 2.

(4) ARIST., *Rhet.*, II, 23.

engendrer le semblable, car le mouvement serait impossible, n'ayant aucune raison de se produire ; l'être ne peut venir non plus d'un être dissemblable, car ce serait faire sortir l'être du non-être. Ainsi, d'après Simplicius ⁽¹⁾, Xénophane démontre l'éternité du monde, il serait plus juste de dire l'éternité de l'univers pris dans son ensemble, car ce philosophe ne va pas, en effet, jusqu'à prétendre que notre monde ait toujours subsisté, dans son état actuel ⁽²⁾. Certains phénomènes prouvent nettement qu'il y eut autrefois du désordre dans la nature : ainsi on rencontre des coquillages à l'intérieur des continents, et même sur les montagnes ; on trouve des traces d'animaux marins dans le canal de Syracuse ⁽³⁾. Ceci s'explique simplement par le fait que la terre et l'eau formaient à un moment une sorte de limon, d'où sont sortis les vivants. Les transformations que l'on s' imagine constater ne sont que des illusions ⁽⁴⁾ ; surtout il ne faut point en chercher la raison dans l'intervention de causes surnaturelles, les seules causes naturelles suffisent. Ainsi tandis que les physiciens affirmaient l'éternité du devenir, mais la durée limitée de l'univers, Xénophane identifie le principe de toute chose à l'univers lui-même : celui-ci nous apparaît alors comme un être, un identique, impérissable et immobile ⁽⁵⁾, éternel, en qui il n'y a ni génération ni corruption, « qui reste toujours au même point sans jamais se mettre en mouvement, qui ne se transporte point d'un endroit à un autre » ⁽⁶⁾. Si l'on donne encore créance aux affirmations de Simplicius ⁽⁷⁾, Xénophane aurait également soutenu que le monde n'est ni limité, ni infini, ni en repos ni en mouvement : L'univers a l'éternité immobile d'une substance immuable et possède les attributs de la divinité.

Xénophane arrivait ainsi à poser aux partisans des

(1) *In phy.*, 22, 9 : « Ἀεὶ δ' ἐν ταύτῳ μένει κινούμενος οὐδέν, οὐδέ μετέρχεσθαι μιν ἄλλοτε ἄλλο ἐπιτρέπει. »

(2) *Stob.*, *Ecl. Phy.*, I, 416.

(3) *Diels*, *Vorsok*, frgt 27, 29.

(4) *Plut.*, *Placita*, 115, 3 ; *Eus.*, *P. E.*, I, 8.

(5) *Aetius*, II, 4, 11.

(6) *Diels*, *Vors.*, frgt 26.

(7) *Simpl.*, *In phy.*, 22, 22.-

anciennes cosmogonies ce redoutable dilemme : vous dites que l'univers et ses parties principales sont des dieux ; or un dieu ne peut ni naître ni mourir. Si l'univers est un dieu, il n'a point commencé et ne finira point, mais si l'univers a commencé il n'est pas un dieu. Un tel raisonnement montrait bien l'illogisme des théogonies qui faisaient naître les dieux et le monde, et les rejetait irrévocablement hors du domaine de la science rationnelle ; de plus, en établissant l'immobilité et l'éternité du monde, il ouvrait la voie à l'école éléate.

Sans être son disciple, Parménide dut avoir des relations avec Xénophane, et fut à son tour dans toute la force du terme, un philosophe de l'éternel repos. Reprenant l'idée du philosophe de Kolophon, savoir que les naissances et les destructions des êtres ne sont qu'illusion, il l'exposa avec vigueur. Jusqu'à lui, les philosophes avaient admis le mouvement sans en chercher l'explication ; mais en réduisant les phénomènes à la forme passagère d'une substance unique, soustraite à l'action de toute force étrangère, ils rendaient le changement impossible et le passage de l'unité à la multiplicité n'avait pas sa raison d'être. Le plus simple était d'en nier l'existence. Parménide fut logique, nia toutes les apparences, n'admettant ni génération ni destruction, ni mouvement, ni transformation. Pour rendre compte de la genèse des choses, il se conforme au dualisme traditionnel, et fait intervenir deux principes, le feu et la nuit, celle-ci comme élément passif, celui-là comme force active, cause organisatrice et efficiente ⁽¹⁾ ; mais après s'être exprimé ainsi, en accord avec les croyances populaires, il ajoute que tout cela est du domaine de l'opinion, que les choses ne paraissent naître et mourir que par une fausse supposition. ⁽²⁾ C'est pourquoi dans le livre « De la vérité », l'être vrai, universel est déclaré « indevenu et impérissable » ; il remplit l'espace et est éternel, ne souffre aucune modification ; « il ne déploie point des formes variées pour les

(1) PLUT., *Adv. Colot.*, 1114b "Ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποιήται καὶ στοιχεῖα μινὺς τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεῖνον ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτου ἀποτελεῖ. Cf. également SIMPLICIUS, *In Phy.*, 180, 8.

(2) DIELS, *Vorsok*, p. 125, frgt 19.

réabsorber ensuite en lui-même ; il est aujourd'hui non seulement ce qu'il était, mais comme il était et comme il sera de toute éternité ⁽¹⁾ ». « A la constance quantitative implicitement contenue dès le début dans la doctrine de la matière primordiale, s'ajoute la constance qualitative ⁽²⁾. » Comme conséquence de la négation du changement, il ne reste plus à Parménide qu'à supprimer la réalité du temps et l'éternel repos sera parfaitement établi. Inutile de chercher dans un pareil système la notion d'une cause productrice quelconque, distincte de l'univers : tout est soumis à la nécessité appelée indifféremment destin, justice, providence et démiurge.

Zénon et Mélissos tirèrent les conclusions des principes de Parménide. Mélissos est surtout célèbre par ses arguments contre le mouvement ; cependant « l'enfant terrible de la métaphysique » démontra avec la même rigueur et par des preuves à priori l'éternité de l'univers. Il a gardé, lui aussi, de ses prédécesseurs l'idée d'une réalité sous-jacente aux phénomènes et fort ressemblante à la matière première des physiciens ⁽³⁾. Mais tandis que ceux-ci s'étaient contenté de soustraire l'élément primordial à toute action de la divinité et de toute force extérieure à l'univers, Mélissos donne à cet élément tous les caractères mêmes de la divinité ⁽⁴⁾. A lui seul il donne l'attribut d'être réel, puis il en fait un concept purement logique sur lequel il raisonne avec une rigueur déconcertante ; il arrive par une série de déductions à enfermer son jugement dans une identité indispensable à la pensée, mais stérile par elle-même. Son être devient une sorte de substance divine, dont on ne peut rien nier ni affirmer sinon qu'elle est, car elle n'a aucune qualité sensible suffisante pour la déterminer : elle n'est qu'une réalité ontologique ou tout au plus une vague matière première, assez ressemblante à l'infini d'Anaximandre.

(1) Diels. Vors., 119, 2.

᾽Ουδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν
ἓν, συνεχές· τίνα γὰρ γεννᾶν διζήσας αὐτοῦ.

(2) GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, I, p. 186.

(3) SIMPLIC., *In phy.*, 162, 24-29, 109, 20.

(4) *Id.*, 103, 21.

La dialectique des Eléates a compliqué à première vue le problème de l'origine des choses. Les vieilles cosmogonies de la légende sont définitivement ruinées, les hypothèses ioniennes sont apparues également insuffisantes. Cependant, c'est en tirant les conclusions de ces dernières, que Parménide et Mélissos ont fait perdre à la pensée philosophique tout contact avec la réalité, l'ont enfermée dans une logique, disons même dans une tautologie stérile, l'ont réduite à une impasse véritable d'où les savants postérieurs devront la faire sortir. Le fait capital de la doctrine de l'école est la négation du mouvement ; en son sens le plus large, le mouvement comprend tous les phénomènes de l'univers ; aussi les philosophes qui voudront étudier à nouveau les questions de physique, devront commencer par prouver l'existence du mouvement. Ils seront ainsi amenés à en faire l'analyse et à en rechercher la cause. Puis appliquant cette notion non plus seulement aux choses qui nous entourent, mais à l'univers considéré comme un tout, ils poseront nécessairement le problème de la génération du monde. De plus, des négations ne peuvent suffire longtemps à satisfaire la curiosité humaine : Mélissos a beau dire que le mouvement n'existe pas, que le changement, la naissance et la destruction des êtres, ne sont qu'illusion, il n'en faut pas moins expliquer comment se produit cette illusion.

Près d'un siècle s'écoula avant qu'une solution rationnelle fut apportée à cette question. Les Atomistes élaborèrent en effet un système qui n'était que « le fruit tombé de l'arbre cultivé par les anciens philosophes naturalistes » (1). Les atomes de Leucippe et de Démocrite ne sont que l'Un de Parménide, unité multipliée à l'infini, physiquement indivisible, bien qu'étendue; cependant ils sont animés d'un mouvement déterminé par la pesanteur, laquelle est inhérente à la masse mobile, et flottent dans l'espace infini (2). Ils sont éternels, et le mouvement qui leur est propre n'a pas eu de commencement pas plus qu'il n'aura de fin. Par leur chute dans le vide

(1) GOMPERZ-REYMOND, I, p. 341.

(2) ARIST., *Phys.*, VIII, 259^b 17.

ils se groupent entre eux, produisent les différents êtres qui constituent les mondes : ceux-ci sont infinis en nombre, impérissables, puisque les éléments qui les constituent sont dans un devenir perpétuel ⁽¹⁾. Le temps qui n'est que le « phantasme des jours et des nuits » est incréé, la succession de ces deux parties de la durée rend tout commencement et toute fin impossibles. L'atomisme maintient le problème de l'origine du monde dans un monisme radical : il supprime, en effet, toute force distincte de la matière, et les dieux, s'ils existent, sont eux-mêmes produits par l'évolution des atomes. Certes ces dieux n'ont point créé l'univers et comment l'auraient-ils pu ? Toute science n'est en effet pour Démocrite que l'impression produite sur nos sens par les choses extérieures. Pour créer le monde, les dieux auraient dû en avoir antérieurement l'idée ; mais où l'auraient-ils prise ? Le monde aurait dû exister avant qu'une connaissance puisse en être acquise ; aucune intelligence ni connaissance n'a pu précéder le monde et en être la cause organisatrice ⁽²⁾. Une fois de plus la notion de production de l'univers est rejetée ; le monde est un être nécessaire, la divinité en est complètement absente et ne s'en occupe pas.

En même temps que le monisme atomistique, le dualisme reparut chez Empédocle. Celui-ci va s'appliquer à concilier les principes des Eléates avec le témoignage des sens ; pour cela il cherche une cause efficiente en dehors de la matière, dont l'essence avait été jusque-là proclamée immuable. A la place de l'Etre de Parménide, il met l'Un ou Sphoerus, encore une espèce de Chaos dans lequel tous les éléments sont confondus ; d'eux-mêmes, ceux-ci ne peuvent ni se séparer ni se grouper pour former le monde, mais ils subissent l'action d'un principe extérieur ou plutôt de deux forces semblables aux sentiments qui le plus souvent mettent en jeu l'activité humaine : l'Amour et la Haine. Ce sont naturellement des

(1) Nous ne donnons que les grandes lignes de cette doctrine : elle suscita de terribles discussions dans lesquelles il serait inutile d'entrer. Cf. RIVAUD, *Le problème du devenir*; DYROFF, *Demokrit Studien*.

(2) MOSHEIM, *De æternitate mundi*, xv passim.

forces corporelles, car aucun philosophe n'est encore parvenu à la notion d'incorporel, mais ce ne sont point des divinités. L'Amour et la Haine unissent et dispersent alternativement les éléments, ce qui fournit quatre périodes dans l'évolution de l'univers, chaque cause produisant également et successivement une naissance et une destruction. « La réunion de toutes choses amène une génération à l'existence et la détruit : l'autre croît et se dissipe quand les choses se séparent. Et ces choses ne cessent de changer continuellement de place, se réunissant toutes en une à un moment donné, par l'action de l'Amour, et portées à un autre moment en des directions diverses, par la répulsion de la Haine. Mais pour autant qu'elles ne cessent jamais d'échanger leurs places, dans cette mesure, elles sont toujours immobiles quand elles parcourent le cercle de l'existence ⁽¹⁾. » Les quatre éléments sont d'abord réunis pêle-mêle dans un mélange sphérique, immobile, le Sphœrus d'où toute Haine est absente. Pour que le monde organisé apparaisse, il faudra que s'opère la division des substances; alors la Haine pénètre dans le Sphœrus et y produit une première séparation des éléments. Puis quand la séparation est complète, l'Amour à son tour entre en jeu et les réunit. Il y a donc quatre phases : 1° Un Sphœrus; 2° Une dissociation partielle; 3° Une dissociation complète; 4° Une réunion partielle qui aboutit à l'union ou plutôt à la confusion du Sphœrus. Notre monde peut ainsi exister à la deuxième et à la quatrième période. Il semble que pour Empédocle nous sommes aujourd'hui à la quatrième, en attendant que le cycle recommence, car notre monde doit périr comme il a commencé, lorsque l'unification produite par l'Amour sera achevée ⁽²⁾. Les dieux, comme tous les êtres, naissent et meurent, quand tout pérît eux aussi cessent d'exister. Grâce à ces périodes pendant lesquelles se transforme une seule matière, Empédocle reste fidèle à la doctrine de Parménide sur l'Être, mais en même temps il rend compte du changement, qu'il soit réel ou simplement apparent. « Les racines

(1) DIELS, frgt 16, 17.

(2) ARIST., *Méta.*, III, 11, 1000^b 6 et 20.

des choses » sont éternelles, car rien ne peut naître de rien ou être réduit à rien; l'Amour et la Haine sont également éternels. « Ils sont avant le temps et ils seront, et jamais, à ce que je crois, le temps infini ne sera vide de ce couple ⁽¹⁾. » D'où viennent les « racines des choses » confondues dans le Sphœrus, d'où viennent l'Amour et la Haine ? La question n'est pas même posée. Le nombre des périodes est nécessairement infini et l'éternité de l'ensemble se trouve rétablie grâce aux cycles d'évolution, bien que le monde ait eu un commencement et doive finir. Mais toute l'originalité du système se trouve surtout en ce qu'il fait intervenir deux principes pour expliquer l'existence et l'organisation de l'univers, alors que jusque-là un seul semblait devoir suffire : un dualisme, timide encore il est vrai, remplace le monisme matérialiste ou idéaliste.

Anaxagore suivit l'exemple d'Empédocle et s'efforça de concilier à son tour la doctrine de Parménide avec les changements que l'on constate dans l'univers. Pour cela il admit aussi deux principes : d'une part une sorte de matière éternelle, car en réalité rien ne naît et rien ne périt, matière qui contient tous les éléments confondus, d'une petitesse telle qu'on ne peut les saisir. « Toutes choses sont en chaque chose, et en chaque chose il y a une portion de chaque chose ⁽²⁾. » Ce sont les homéoméries. A côté de cette vague matière, il y a le Nous, intelligence, esprit séparé sans doute de la matière, mais matériel quand même, bien qu'il soit la « plus fine et la plus pure de toutes les choses » ⁽³⁾. Sa nature n'est guère supérieure à celle de l'Amour et de la Haine dans le système d'Empédocle, malgré qu'il ait connaissance sur chaque chose. Ce Nous a aussi puissance sur toute chose tant sur les grandes que sur les petites; il est même la grande force entre toutes. Il a pouvoir sur « la révolution tout entière », mais il a simplement imprimé un mouvement tourbillonnaire

(1) DIELS, frgt 16.

(2) *Id.*, 6 et 11.

(3) DIELS, frgt 12. « Le Nous est infini et autonome, il n'est mélangé avec rien, mais il est seul, lui-même et par lui-même. »

qui va s'étendant de plus en plus; pendant ce développement, il met en ordre toutes les choses qui devraient être et toutes les choses qui étaient et qui ne sont pas maintenant, et qui sont, et cette révolution dans laquelle se meuvent aujourd'hui les étoiles et le soleil et la lune et l'air et l'éther qui sont séparés. » L'impulsion donnée par le Nous produit donc entre les corps une séparation et une organisation de plus en plus harmonieuse.

Anaxagore a souvent été loué pour avoir expliqué le mouvement de rotation de la matière à l'aide d'une force qui n'est plus inhérente ou mêlée aux éléments comme le Logos d'Héraclite, l'Amour et la Haine d'Empédocle : « Quand un homme vint proclamer que c'est une intelligence qui dans la nature aussi bien que dans les êtres animés est cause de l'ordre et de la régularité qui éclatent partout dans le monde, cet homme parut avoir gardé son bon sens malgré les extravagances de ses devanciers ⁽¹⁾. » Le premier, Anaxagore déclare qu'il existe une intelligence séparée du monde; c'est un progrès énorme en philosophie, car il y a là un dualisme très net qui séduit au premier aspect. Socrate lui-même fut attiré par cette nouvelle explication des choses, mais un examen plus précis de la doctrine ne tarda pas à produire sur lui une profonde déception ⁽²⁾. En effet cette intelligence est composée de matière, la plus subtile, la plus susceptible de glisser entre les corps, tant que l'on voudra, mais elle n'en est pas moins matérielle. Elle ne fait que déclencher le mouvement par une sorte de chiquenaude initiale, puis elle n'intervient plus dans les détails de l'organisation de l'univers. C'est en somme un « *Deus ex machina* », auquel Anaxagore a recours parce qu'il ne trouve pas d'autre moyen d'expliquer l'ordre et le mouve-

(1) ARIST., *Mét.*, I, 3, 984b 15-19, 985b 18-21.

(2) PHÉDON, 97 B et sq. : « J'entendis une fois un homme lire un livre d'Anaxagore à ce qu'il disait, et où était exprimée l'opinion que ce fut l'Esprit qui ordonna le monde, et qu'il était la cause de toutes choses. Je fus ravi d'entendre parler de cette chose. Mais mes espérances exagérées furent complètement ruinées quand j'allai plus loin et trouvai que cet homme ne faisait aucun usage de l'Esprit. Ce n'est pas à Lui, qu'il attribuait une puissance causale quelconque dans l'ordonnance des choses, mais bien à l'air, à l'éther, à l'eau ».

ment dans le monde, mais qu'il abandonne aussitôt pour revenir aux principes mécanistes. A cette intelligence il manque une volonté. Cependant l'important est que l'idée soit émise et le principe posé : pour expliquer l'organisation du monde il faut une force distincte de la matière. Il ne reste plus qu'à concevoir cette intelligence comme une substance spirituelle et une pensée organisatrice; ce sera l'œuvre de Socrate et de son école.

Au dire d'Aristote (1) le Nous n'avait commencé à mouvoir la matière qu'à un certain moment, puis avait cessé d'exercer sur elle son action. Pourquoi ne la meut-il pas éternellement? Anaxagore ne se pose pas même la question (2) et reste fidèle à la tradition hellénique en attribuant à l'univers un commencement et par la-même une fin. Cependant Simplicius (3) commentant ce passage d'Aristote, ne voit dans une telle affirmation de la part d'Anaxagore qu'un mode d'exposition pour l'enseignement « Τάξεως ἕνεκα διδασκαλικῆς ».

Au fond, ajoute-t-il, Anaxagore ne croit point que le monde ait eu un commencement dans le temps. Simplicius interprète sans doute avec ses propres idées les affirmations du philosophe ancien, pour en faire un partisan de sa manière de voir. N'est-ce pas pour la même raison qu'il retrouve également dans le système d'Anaxagore une double création, l'une intellectuelle, l'autre sensible (4), la première éternelle, la seconde temporelle? Nous sommes en présence ici d'une simple transposition néoplatonicienne. Le Nous a bien connaissance, mais il reste matériel et son activité ne ressemble en rien à un acte de pensée. En définitive nous avons seulement à retenir du système d'Anaxagore qu'il est un premier essai d'explication

(1) ARIST., *Métaph.*, I, 4, 905a 18 « Anaxagore use de l'Esprit comme d'un *Deus ex machina* » pour rendre compte de la formation du monde, et toutes les fois qu'il est dans l'embarras pour expliquer pourquoi une chose quelconque est nécessairement, il le fait intervenir. Mais dans d'autres cas, il l'indique comme cause n'importe quoi plutôt que l'Esprit.

(2) *Phys.*, II, 2, 194a 20. « καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀποκρίνεται. »

(3) SIMP., *In Phys.*, II, 21; DIELS, 305-306.

(4) *Id.*, 157, 5. ὅτι διττὴν τινὰ διακόσμησιν ὑποτίθεται, τὴν μὲν νοεράν, τὴν δὲ αἰσθητήν.

dualiste de l'origine de l'univers, sans vouloir lui faire dire davantage.

L'école pythagoricienne apporta aussi quelques éléments au problème cosmogonique, mais elle s'appliqua surtout à découvrir dans l'univers l'harmonie basée sur l'usage des nombres : l'idée aura son importance dans les cosmogonies postérieures, surtout dans celle de Platon.

Après deux siècles d'efforts et de tâtonnements, le problème philosophique de l'origine du monde se dessine clairement pour les penseurs grecs, avec la plupart de ses données scientifiques. D'abord la notion d'univers est devenue quelque chose de plus net et de plus positif qu'elle ne l'était primitivement. Au lieu de le considérer seulement comme un assemblage de forces surnaturelles ou d'êtres divins qui ne connaissent que leur bon plaisir, les Physiciens et les Atomistes ont reconnu dans ces grands corps qui remplissent le ciel, des éléments matériels soumis à des lois : avec les Pythagoriciens principalement la notion d'ordre, de monde organisé s'est considérablement développée. L'univers est toujours l'ensemble des êtres, mais harmonieusement disposés, par une force distincte de lui.

La rupture s'est faite irrévocablement entre la philosophie et les traditions populaires. Les anciens mythes représentaient les dieux comme des êtres semblables aux hommes, mais doués seulement d'une puissance supérieure. « Les fictions d'Homère, dit Cicéron ⁽¹⁾, transportent aux dieux les attributs de l'homme, je préférerais qu'il transférât jusqu'à nous les perfections des dieux. » Xénophane, Parménide et leurs disciples sont peut-être même arrivés à la notion d'un dieu unique, éternel, immuable, ainsi qu'Anaxagore et les Pythagoriciens. Ceci amène un renversement complet dans la cosmogonie : tous les êtres sont des formes dégradées de la divinité suprême; le Nous d'Anaxagore possède toute intelligence et toute force, il est principe de tout ordre et de cette révolution qui « entraîne le soleil, la lune, l'air, l'éther » ⁽²⁾. Gaia et

(1) *Tusc.*, I, 26; *Nat. Deor.*, I, 32.

(2) *Diels*, *Vors.*, frgt 12.

Ouranos sont dépouillés de leur rôle créateur, Zeus lui-même est privé de son attribut principal, Mêtis, la Sagesse, qui a une existence distincte de lui. Les philosophes admettent cependant encore des dieux inférieurs. Pour Alcméon de Crotone, les astres qui sont des vivants sont dieux. « Il appelait dieu, dit Cicéron ⁽¹⁾, tout ce qui est immortel, et la marque d'immortalité à ses yeux était la perpétuité du mouvement ». Philolaos regarde le soleil, « corps immense, vivant toujours, doué d'un mouvement éternel » comme un dieu ⁽²⁾, et Socrate fera de même. Mais le soleil, la lune, tous les astres, ne sont que le reflet de la divinité parfaite, de l'être inaccessible : le monde dépend de la divinité, mais la divinité est en dehors du monde.

Depuis Anaximandre, on avait l'habitude d'expliquer les phénomènes célestes par des causes naturelles; le comble fut d'essayer de connaître la substance même des corps jusque-là regardés comme divins, surtout le soleil et la lune. Anaxagore souleva à Athènes un véritable scandale lorsqu'il osa déclarer que le soleil n'est qu'une masse incandescente de fer ou de pierre, et la lune une terre, alors que tout le monde autour de lui les regardait comme des dieux; il fut traduit en justice, accusé d'impiété, et n'échappa probablement à une condamnation que grâce à l'intervention de Périclès ⁽³⁾. Ces idées nouvelles choquaient évidemment les opinions du vulgaire. Quelle audace de la part de « ces météorologues, dont la langue funeste, aux tortueux mensonges, se répand en vaines conjectures sur les choses invisibles et les dieux » ⁽⁴⁾. Sous l'influence des Physiciens et des sophistes, l'incrédulité fit de grands progrès à Athènes, si bien que Platon avouait que le nombre des incroyants était très grand à son époque ⁽⁵⁾. Protagoras déclare impossible de savoir si les dieux existent ou non : « Beaucoup de choses s'y opposent, et l'obscurité de la

(1) *Nat. Deor.*, I, 11, 27.

(2) *Stob.*, *Ecl. Phys.*, I, 25.

(3) *Xén.*, *Memor.*, IV, 6, 7.

(4) *Euripide*, frgt *Nauck*, 913.

(5) *Lois*, X, 886e. ὄντες πάνπολλοι τυγχάνουσιν.

question et la brièveté de la vie de l'homme ⁽¹⁾. » D'autres sophistes osent affirmer que les dieux furent inventés par les hommes ⁽²⁾. Et tous ces incrédules prétendent que le « monde s'est fait tout seul », sans démiurge ⁽³⁾. « Le feu, l'eau, la terre, l'air sont tous l'effet de la nature et du hasard; l'art n'y est pour rien. De ces éléments inanimés se sont formés les grands corps de la terre, du soleil, de la lune et des astres ⁽⁴⁾. » Du point de vue religieux, il y avait un péril public, car il ne s'agissait de rien moins que de sauver les croyances nationales : la société réagit en intentant des procès d'impiété, et Socrate, regardé comme le type du météorologue et du sophiste, devint la victime expiatoire ⁽⁵⁾ « qui allait payer de sa vie toutes les audaces réunies de l'esprit scientifique et de l'esprit critique ». Voilà où avaient abouti pratiquement les recherches cosmologiques des premiers philosophes et savants de la Grèce : avec les anciennes légendes sur l'origine du monde la religion traditionnelle était menacée de disparaître.

Du point de vue simplement rationnel et spéculatif, les résultats acquis ne semblent pas au premier abord beaucoup plus rassurants. L'empirisme des Physiciens, la dialectique des Eléates, le mécanisme des Atomistes, même le dualisme d'Empédocle et d'Anaxagore, se montrent nettement insuffisants pour donner une explication de l'univers. D'autre part, le seul fait de voir les systèmes se détruire et se remplacer les uns les autres, n'est-il pas un encouragement au scepticisme? Dans son ouvrage intitulé : « De la substance ou du non être », Gorgias semble déclarer qu'on ne peut rien nier ni affirmer sur le monde; pour lui il n'y a plus ni monisme ni dualisme; la réalité dernière des choses s'est évanouie sous la ruine des doctrines multiples. La nouvelle philosophie devra donc, avant de s'occuper du monde extérieur, poser le problème de la valeur de la connaissance humaine. Mais elle ne tardera pas à retrouver les questions de cosmologie : celles-ci se ratta-

(1) THÉÉT, 162d.

(2) CIC., *De Nat. Deor.*, I, 22, 90.

(3) ARISTOPH., *Nuées*, 128, 368, 371, 366.

(4) *Lois*, X, 889.

(5) DECHARME, o. c. p. 147.

cheront à de vastes synthèses métaphysiques où le dogme de la non-éternité ou de l'éternité du monde aura nécessairement sa place et sera posé dans toute son ampleur.

Cependant les nouvelles doctrines ne feront point table rase de celles qui les ont précédées. Il y a certaines notions qui semblent désormais acquises par la philosophie grecque, certaines autres seulement ébauchées; mais nous avons en somme tous les éléments des discussions et des explications futures sur l'origine du monde.

Les attaques de Xénophane ont consacré la ruine des vieilles cosmogonies mythiques d'Homère et d'Hésiode, déjà battues en brèche indirectement par les Physiciens. Les philosophes, chez qui la réflexion s'est déjà développée, ne peuvent plus se contenter de ces genèses enfantines et fantaisistes, il leur faut une explication rationnelle de la formation des choses. Sans doute Parménide est allé trop loin en enfermant l'Etre dans une immobilité absolue et en rendant impossible toute solution du problème de l'origine de l'univers. Ce n'est guère une solution de dire, en effet, que le tout est absolu et nécessaire; les êtres et les choses qui le constituent n'en paraissent pas moins avoir un commencement et une fin. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour l'ensemble? Ainsi de nouvelles cosmogonies se sont ébauchées, mais cette fois moins fantaisistes. L'Amour et la Haine, le Nous, remplacent les divinités antiques et agissent avec un pouvoir souverain sur les éléments de l'univers. N'est-ce pas l'annonce d'une théologie nouvelle? Anaxagore surtout croit à la beauté de l'univers et veut retrouver en lui l'expression d'une beauté supérieure que l'intelligence humaine doit découvrir au delà du monde sensible pour en expliquer l'harmonie : une forme nouvelle de sentiment religieux se fait jour.

Pour la constitution du monde lui-même, les philosophes dont nous venons d'étudier brièvement la doctrine, admettent unanimement qu'il y a quelque chose, disons une sorte de matière, commune à l'ensemble des êtres. Que ce soit un élément déterminé qualitativement ou indéterminé, il sert de substrat à tous les changements qui se produisent dans le monde corporel; non pas que l'expérience puisse jamais l'at-

teindre sous la multiplicité et la diversité des êtres actuels, seule l'analyse mentale fondée, au moins au début, sur l'observation, permet de le retrouver; il est donc obtenu par un travail de l'esprit cherchant l'unité sous la multiplicité et l'identité sous le changement. Cependant les physiciens philosophes croient à la réalité de cette vague matière, autant et souvent plus qu'à la réalité du monde extérieur, car elle est une nécessité pour la pensée. Est-elle le terme ultime de la connaissance ? D'où vient-elle ? A-t-elle en elle-même sa raison d'être ? Personne ne se pose la question de son origine et tous la regardent comme nécessaire. Cette notion restera dans toutes les cosmologies grecques, et tous les développements ultérieurs sur ce sujet se feront en dehors de l'idée de création *ex nihilo* : le principe, de rien il ne naît rien, s'imposera avec la rigueur d'un axiome.

Bien que Parménide ait formulé les arguments principaux qui serviront à prouver l'éternité du monde, celui-ci est reconnu généralement comme ayant eu un commencement. Sans doute les éléments sont dans un devenir perpétuel, mais leurs composés ont une existence limitée, l'univers n'est point éternel. Les philosophes gardent sur ce point la tradition des cosmogonies, et restent fidèles à la croyance vulgaire. Les physiciens ne posent point à vrai dire le problème historique de l'origine du monde, mais ils devaient y arriver logiquement : car si l'on réduit la multiplicité à l'unité, on doit en venir à se demander comment se fait le passage de l'un au multiple. Au monisme matérialiste a succédé le monisme ontologique des Eléates; l'unité est apparue telle, que toute pensée, tout langage était devenu impossible ou stérile; c'était la faillite absolue du monisme. Sans doute Leucippe et Démocrite n'admettent point de force séparée des atomes, mais ils donnent à ces atomes une propriété essentielle, la pesanteur : en introduisant la notion de vide, ils rendent possible l'explication du mouvement et des divers phénomènes. C'est ouvrir la voie à un essai de dualisme. Celui-ci est net dans les systèmes d'Empédocle et d'Anaxagore : deux forces y apparaissent, l'une passive et corporelle, l'autre active et qui tend à se spiritualiser; cette spiritualisation sera achevée, lorsque

la psychologie aura réalisé quelques progrès dans l'analyse des phénomènes de conscience. Sur ce point les philosophes ne se séparent point des mythographes. Après deux siècles d'efforts, la science grecque explique la constitution du monde par deux principes : une cause matérielle et une cause efficiente. Le concept de cause matérielle deviendra peut-être plus abstrait, mais en somme variera peu ; celui de cause efficiente se modifiera et s'épurera. Le dualisme persistera et c'est des rapports supposés ou démontrés entre la cause et son effet, que l'on tirera la conception d'éternité ou de non-éternité du monde organisé. Sur cette question comme sur bien d'autres, la voie est ouverte aux grands penseurs de la Grèce.

CHAPITRE II

Platon : Comment se pose pour lui le problème cosmogonique

- 1) PLATON TRAITE SURTOUT LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE.
- 2) MAIS IL EST AUSSI MORALISTE, ÉDUCATEUR, ET RÊVE D'UNE CITÉ IDÉALE.
- 3) LE MONDE EST UN MODÈLE D'ORGANISATION PARFAITE.
- 4) C'EST UN VIVANT ET UN DIEU.
- 5) MONTRER COMMENT IL A ÉTÉ ORGANISÉ SERA TRACER EN MÊME TEMPS UN PLAN DE VIE MORALE ET D'ORGANISATION POLITIQUE.
- 5) LA MÉTHODE : POÈTES ET PHILOSOPHES ONT DÉJÀ TRAITÉ LA QUESTION, LES UNS ET LES AUTRES ONT CONDUIT A L'IMPIÉTÉ.
- PLATON QUI TRANSPOSE SOUVENT FERA UN MYTHE.

Dans leurs essais successifs pour expliquer la constitution de l'univers, les Antésocratiques avaient voulu, au moins pour la plupart, tirer de ce monde lui-même un principe d'explication : aucune solution parfaitement claire et satisfaisante du problème de l'origine des choses n'était sortie de leurs spéculations. N'était-ce pas une preuve que la méthode employée devait être défectueuse ? C'est pourquoi Socrate allait en inaugurer une autre, absolument opposée à celle de ses devanciers. Au lieu de chercher d'abord à connaître l'univers, pour en tirer ensuite des conclusions touchant la nature humaine, il voulut partir de la connaissance de l'homme pour élaborer

tout le reste de sa doctrine. Le « connais-toi toi-même » était la formule abrégée de toute une révolution dans le développement de la pensée philosophique.

Une telle manière de procéder n'allait-elle pas aboutir à faire abandonner la question de l'origine et de la formation du monde? Il n'en fut rien. « En faisant descendre la philosophie du ciel sur la terre », Socrate ne fit point disparaître les hypothèses cosmogoniques du domaine de la science rationnelle : elles s'étaient imposées les premières et vont continuer à s'imposer longtemps encore à la réflexion humaine, quel que soit l'ordre de ses recherches. Nous n'avons pour nous en convaincre, qu'à exposer les grandes lignes du système de Platon, car les théories mises au compte de Socrate, sont autant l'œuvre du disciple que celle du maître lui-même.

Le problème de la valeur de la connaissance domine certes toute la philosophie de Platon. Celui-ci applique aux données de la conscience le même procédé d'analyse dont ses prédécesseurs s'étaient servi pour l'étude des choses matérielles. Sous la multiplicité, la diversité, le changement continu des phénomènes de pensée, il découvre l'objet de la pensée et de la connaissance vraie, objet qui n'a rien de sensible et se différencie nettement de la sensation : ce sont les idées, véritables entités, essences immatérielles, dont les êtres de notre monde ne sont qu'une image et un reflet. Ces idées s'organisent et se hiérarchisent sous la dépendance d'une Idée suprême, peut-être d'un Etre parfait, le Bien, Dieu. Elles permettent d'expliquer la connaissance que nous avons du monde sensible, elles fournissent sa raison d'être et nous le font comprendre. Dès lors, les questions cosmologiques vont reparaître d'une manière indirecte. Il n'y a, en effet, de connaissance vraie, que la connaissance par l'idée : mais pour retrouver l'idée, ou plus exactement pour nous en souvenir, il faut que nos sens entrent en exercice, il faut des sensations, lesquelles sont suscitées par les choses qui nous entourent : mieux nous connaissons le monde, mieux nous parviendrons à la science véritable.

D'autre part, il faudra bien qu'à un moment ou l'autre, le

philosophe détermine les rapports qui existent entre l'être infini, un, immuable, et les êtres finis, multiples et passagers qui n'ont pas par eux-mêmes leur raison d'exister. Si l'idée permet de connaître et de comprendre l'objet concret, il faudra établir les relations entre l'idée et son image sensible ; après avoir expliqué le monde par l'idée, il faudra revenir de l'idée au monde ; car si l'idée est supérieure aux données sensibles dans l'ordre de la connaissance, est-elle également la condition d'existence des objets sensibles ? C'est ainsi que la question de l'origine des choses vient à se poser pour Platon, d'un point de vue tout autre si l'on veut, mais aussi nécessairement qu'elle s'était posée aux premiers philosophes.

Platon n'est pas seulement un psychologue, un métaphysicien et un dialecticien, il rêve aussi de devenir homme d'action ; à plusieurs reprises il ébauche des plans d'organisation politique, des projets d'éducation intellectuelle, morale et religieuse. Il voudrait une République fondée sur la séparation des classes, la répartition des fonctions, dont l'harmonieux accord réaliserait la cité idéale ; l'Etat serait administré par les citoyens les plus intelligents et les plus instruits, les philosophes, seuls capables de diriger le peuple et d'assurer l'ordre dans la société. Or philosopher est un art, et c'est au chef d'école d'en tracer les règles. Tout homme doit tendre au bien et au vrai : pour y parvenir, il devra apprendre à s'élever au-dessus des tendances mauvaises, inhérentes au corps ; le rôle de l'âme est de dominer les penchants aveugles, d'orienter tout l'être vers la vertu. Le but de l'éducateur sera donc de faire de la vie humaine une œuvre d'art, quelque chose de beau, par une organisation morale aussi harmonieuse que possible : et l'ordre sera parfait dans la mesure où l'âme sera soumise à l'intelligence, le corps à l'âme, les tendances inférieures aux tendances supérieures. « Le bien apparaît sur la beauté, la proportion, la vérité, ces trois choses réunies sont la véritable cause de l'excellence du mélange ⁽¹⁾. » La vertu

(1) L'harmonie dans la société « se réalise par cette espèce d'égalité qu'on établit entre les choses inégales de façon conforme à leur nature », *Lois*, VI, 756a.

régulatrice par excellence, la justice qui donne « la beauté de l'âme » produira en nous l'harmonie parfaite.

Etre vraiment l'éducateur de l'humanité, dresser un plan complet d'organisation sociale, tel est donc le but principal de Platon. Projet bien vaste pour un seul homme, mais qui sera à d'autres époques l'ambition de plusieurs philosophes. Comment procéder à l'élaboration d'un tel programme? Par raisonnement et démonstrations? Sans doute, la dialectique est une méthode sûre pour persuader l'intelligence; mais ne serait-ce pas plus profitable de proposer un modèle concret de l'œuvre rêvée? Parler aux yeux et à l'imagination fut toujours un moyen excellent de convaincre la raison.

Le modèle n'est pas difficile à trouver! Il suffit de regarder, pour constater comment l'ordre règne, au-dessus de nous dans l'évolution des astres, dans la succession des jours et des nuits, des saisons et des années, autour de nous dans l'apparition et la disparition des êtres, partout, dans la stabilité des corps qui échappent à notre action. Voilà ce que nous pouvons connaître de plus beau, de plus harmonieux, de mieux organisé, voilà le modèle parfait de l'ordre ⁽¹⁾. C'est l'univers, τὸ πᾶν, le monde κόσμος, dont le ciel, οὐρανός, est la partie principale et est souvent prise pour le tout. Ces trois termes désignent indifféremment une seule et même chose ⁽²⁾ : l'ensemble des êtres et des phénomènes perçus par les sens, non seulement le monde stellaire, mais la terre et l'univers entier jusqu'à la sphère la plus éloignée du ciel.

Pour connaître le monde, Platon procède en psychologue, ce qui à première vue, semble assez étrange. L'homme n'est-il pas un abrégé de l'univers, un microcosme; dans l'un comme dans l'autre, se retrouvent les mêmes éléments, ce que Philèbe ⁽³⁾ appelle les genres. On y distingue l'infini, être inférior, sans forme, matière abstraite; le fini qui donne une forme à cette sorte de matière et en fait une réalité; le mixte

(1) L'univers est un κόσμος, un ordre où règne la proportion géométrique (GORGIAS, 508 a). Le bien de l'homme est lui aussi proportion, mesure, harmonieux mélange. PHILEBE, 65a.

(2) TIMÉE, 28b.

(3) 20-24.

et le composé, rapport harmonique des deux êtres simples ; enfin, la cause ordonnatrice. Le monde est un mixte, un corps, un très grand corps, composé de fini et d'infini ; de plus, il est harmonieusement organisé. Dans l'homme il y a un principe qui joue le rôle de force vitale, conservatrice et régulatrice : c'est l'âme. Si notre corps a un principe d'harmonie, l'univers doit avoir aussi une âme dont la nôtre n'est qu'une émanation imparfaite, et c'est le mouvement de l'âme qui entraîne l'univers comme l'âme humaine est cause du mouvement du corps : « L'âme entraîne tout ce qui est au ciel, sur la terre et dans les mers, par les mouvements qui lui sont propres et dont les noms sont vouloir, examiner, prévoir, délibérer, opiner, droitement ou fausement ; joie ou chagrin, audace ou crainte, haine ou amour, et tous les mouvements semblables que sont les mouvements primaires et qui mettant en œuvre les mouvements des corps, comme autant de mouvements secondaires, produisent partout la croissance et le dépérissement, la composition ou la division, et tous les efforts qui s'ensuivent, chaud et froid, pesanteur et légèreté, dureté ou mollesse, blanc ou noir, âpreté ou douceur ⁽¹⁾. » L'univers est donc un vivant avec un corps organisé, et il est doué d'une véritable conscience, puisqu'il éprouve tous les sentiments de l'homme.

Les deux parties du composé ne sont pas d'une nature aussi élevée l'une que l'autre : l'âme en tant que principe, tend à subsister toujours de la même manière, mais si le monde, le ciel, a reçu assurément beaucoup de qualités admirables, il n'en participe pas moins de la nature des corps et c'est pourquoi il ne peut échapper à la loi du changement. Il se meut donc autant que possible dans un même lieu, dans le même sens et d'un même mouvement, le circulaire ; c'est ce qui fait son immutabilité, son unité, son éternité. Or ces trois caractères sont précisément ceux que l'on accorde communément à la divinité : l'univers est donc un dieu corporel et vivant, et les astres qui se meuvent également en restant identiques sont aussi des dieux.

(1) *Lois*, x, 897a-b.

Cependant ces dieux corporels ne réalisent pas la perfection de l'être. Ce qui fait la valeur de l'âme humaine, ce n'est pas de mouvoir le corps, mais d'agir conformément à la raison et à l'intelligence. Seule l'activité de l'intelligence est parfaite, car elle se produit en elle même et sur elle même. Comme l'âme humaine, l'âme de l'univers est également régie par une intelligence, mais une intelligence souveraine, organisatrice du tout et créatrice des dieux inférieurs. Ainsi le monde est soumis à une Sagesse universelle, toujours présente dans l'infinie variété de ses formes, et il renferme les quatre genres d'êtres, à un degré de beauté et de pureté sans égales. C'est un mixte composé de fini et d'infini, mais qui a une cause éminente, nous dirions aujourd'hui, transcendante : Dieu.

Ceci nous ramène évidemment à poser de nouveau le problème de l'origine du monde. Si l'univers est aujourd'hui admirablement ordonné, s'il est parfaitement soumis à l'Intelligence souveraine, la réflexion la plus superficielle nous force à nous demander s'il l'a toujours été. A-t-il eu un commencement ? En ce cas retrouver le plan de son agencement serait retracer en même temps le modèle le plus beau de l'organisation la plus parfaite que l'on puisse concevoir pour les choses humaines.

Dès lors la méthode s'impose. La dialectique peut déterminer les rapports d'une cause à son effet, mais lorsqu'il s'agit de montrer comment s'est fait le passage de la cause à l'effet, c'est à l'histoire qu'il faut avoir recours. N'est-ce pas d'ailleurs le procédé employé jusque-là par ceux qui furent les premiers penseurs de la Grèce, les poètes et auteurs de cosmogonies aussi bien que les vieux philosophes ? Les uns comme les autres ont exposé l'origine et la formation du monde et des dieux, de manière à ce que les hommes puissent en tirer des leçons pratiques pour leur conduite ; reste à savoir si leur influence a été heureuse et par suite si leur méthode était bonne.

Les premiers, les poètes ont raconté l'origine de l'univers ; ils sont très considérés dans la société, et leurs œuvres s'apprennent par cœur dans les écoles de la Grèce. Platon les célèbre comme étant les fils des dieux, il déclare qu'ils sont

plus sages que nous car ils sont plus anciens et plus près de la divinité ⁽¹⁾; il n'en affirme pas moins que ce sont des menteurs ⁽²⁾ et que faire reposer leur autorité sur l'inspiration des dieux, c'est compromettre l'autorité des dieux eux-mêmes ⁽³⁾. Homère et Hésiode ont raconté aux hommes des fables mensongères, car tout récit qui représente les dieux sous une forme grossière avec les sentiments et les passions des hommes, qui fait les dieux auteurs du mal, est faux et dangereux ⁽⁴⁾; ils ont donné des dieux et des héros une idée fausse, absolument comme un peintre qui ne représente rien de semblable à ce qu'il veut représenter. Aussi l'auteur de la République ⁽⁵⁾ ne veut point qu'on enseigne aux enfants des fables que l'on contredira, lorsqu'ils seront plus âgés, et ne pourront plus se défaire de leurs premières opinions. N'allons pas essayer de distinguer parmi les mythes poétiques, les grands et les petits, tous sont également faux. « Quand même ils seraient vrais, il ne faudrait pas les dire aux enfants ni aux jeunes gens, mais se taire ; si l'on est obligé de les dire, qu'on le fasse en secret, et qu'on mette comme condition un sacrifice, non d'un porc, mais d'une grande victime, de manière à ce qu'il y en ait peu à les entendre ». Platon rejette donc les cosmogonies poétiques pour un double motif : ce ne sont que des fictions invraisemblables, sorties de l'imagination des poètes ; mais surtout, elles donnent des dieux une idée fausse et nuisent par là même à la religion. Qui ne se souvient en effet des railleries de Xénophane et des Eléates sur les divinités mythologiques et leurs aventures ! Continuer d'admettre de telles légendes serait compromettre par le ridicule les croyances les plus vénérables du peuple grec.

Par réaction contre ces traditions grossières, les physiciens,

(1) THÉÉT, 194c. 'Ο πάσσοφος ποιητής. — *Rep.*, 366b. 'Οι θεῶν παῖδες ποίηται καὶ προφῆται τῶν θεῶν γενόμενοι. — *Lois*, 682b. Θεῶν γὰρ οὖν δὴ καὶ τὸ ποιητικὸν ὅν γένος, ὑμνωδοὺν πολλῶν τὴν κατὰ ἀληθείαν γιγνομένων. ἔξ ὧν τίσι χάρισι καὶ Μούσαις ἐφάπτεται ἐκάστοτε.

(2) MÉNON, 99c. et passim *Lois*, 719c.

(3) *Polit.*, 272c.

(4) *Lois*, 682a.

(5) *Rep.*, 377a.

les atomistes, Empédocle, Anaxagore, ont essayé de donner sur l'origine du monde une explication d'apparence plus rationnelle et plus scientifique. Or Platon ne fait guère plus de cas des philosophes que des poètes, et ne montre aucun estime pour leurs doctrines. « Chacun, dit l'étranger d'Elée dans le Sophiste ⁽¹⁾, semble raconter un mythe comme si nous étions des enfants ; l'un dit qu'il y a trois êtres ; certains de ces êtres sont parfois en lutte les uns avec les autres ; tantôt ils deviennent amis, font des alliances, engendrent des rejetons et leur fournissent la nourriture. L'autre dit qu'il y a deux êtres, l'humide et le sec, le chaud et le froid, les unit ensemble et les distribue ». Puis après avoir cité Xénophane et les Muses de Sicile, c'est-à-dire Empédocle, il conclut : « Il est pénible de conter un tel jugement sur des hommes anciens et si célèbres, qu'ils aient dit vrai ou faux, mais en cela il n'y a aucune jalousie. » Socrate ne parle-t-il pas dans Théétète, des anciens « voilant de poésie pour la foule, leur pensée, que les générateurs de tout le reste des choses, Océan et Thétys, ne sont qu'ondes fluentes et que rien n'est immobile ⁽²⁾ » ? Ceux qui vinrent après eux, évidemment plus savants, en firent les démonstrations au grand jour, « à seule fin que les savetiers eux-mêmes, puissent les entendre, se pénétrer de leur sagesse, cesser sottement de croire qu'il y a des êtres immobiles et d'autres qui sont mus ⁽³⁾. » En somme Platon reproche à ses devanciers d'avoir le plus souvent voilé leur pensée sous des images et des figures, alors qu'ils savaient la vérité ; ils ont manqué de hardiesse et n'ont pu exposer librement leur pensée. D'autres l'ont exposée d'une manière trop simple et trop vulgaire, comme si la vraie science pouvait être à la portée de tout le monde. Les uns comme les autres ne sont en définitive que des poètes et des mythographes, au point que les doctrines Héraclitéennes peuvent

(1) 242c-d ; 243a ; Pol. 268e ; Lois, x, 887d.

(2) 180d, Trad., A. Diès, p. 214.

(3) PHÈDRE 274 et TIMÉE 20d « Critias nous fit un récit d'après d'anciennes traditions ».

être appelées Homériques⁽¹⁾. Les premiers physiciens n'ont fait que transposer des mythes, Xénophane lui-même, malgré le dédain qu'il en professe a reproduit des mythes, la doctrine d'Empédocle « ce n'est qu'un chant des Muses », leurs cosmogonies ne sont que des fables, bien qu'elles soient en apparence plus acceptables que celles de la vieille mythologie.

Si l'Eléatisme s'est révélé stérile pour la pensée, en rejetant le problème de l'origine des choses dans le domaine de l'opinion, Anaxagore a esquissé une doctrine plus satisfaisante pour la raison ; ce n'est encore qu'en apparence. Cette doctrine séduisit Socrate⁽²⁾ dans sa jeunesse parce qu'elle faisait intervenir pour expliquer la formation de l'univers, une cause distincte des choses, le Nous ou Esprit. Ce Nous devait fournir la raison de la production des êtres, de leur place dans le monde et de l'harmonie qui règne entre eux. Mais à la réflexion, Socrate ne tarda pas à remarquer que cet esprit est inutile et que son rôle est nul dans la cosmogonie : si bien qu'Anaxagore, après avoir promis solennellement de tout expliquer par une cause finale, ne donne que des explication purement mécaniques par la cause efficiente⁽³⁾. Or, analyser les antécédents d'un phénomène, ne suffit pas à le faire comprendre, toute philosophie mécaniste est stérile et ne donne point la raison vraie des choses. Le faux dynamisme d'Anaxagore n'est nullement supérieur au mécanisme de ses devanciers car dans l'un comme dans l'autre système, il y a confusion entre la cause et ce qui est nécessaire à l'activité de la cause.

Toutes les doctrines philosophiques ont donc échoué dans leurs essais pour expliquer rationnellement la formation de l'univers ; mais le plus grave défaut de ces systèmes d'apparence scientifique, est d'avoir détruit la croyance aux divinités. Pourtant le bel ordre du monde, le consentement unanime des peuples, Grecs et étrangers, attestent qu'il y a des dieux, et fournissent un fondement solide à la religion. Les écrits des

(1) THÉÉT, 179e « Héraclite parle de Kronos et de Rhéa comme Homère, sa cosmogonie ne vaut pas mieux que celle d'Homère, d'Orphée et d'Hésiode ».

(2) SOPH., 242c-d.

(3) PHÉDON, 97 et sq.

sages modernes sont cause de beaucoup de mal ⁽¹⁾. « Lorsque pour prouver qu'il y a des dieux, nous en appelons toi et moi au soleil, à la lune, aux astres, à la terre, comme à autant de dieux et d'êtres divins, ceux qui se sont laissé séduire par la doctrine des nouveaux savants, nous répondent que tout cela n'est que de la terre et des pierres, incapables de prendre aucune part aux affaires humaines : et ils savent envelopper leurs opinions de raisons spécieuses ⁽²⁾. »

Poésie et science conduisent donc à l'athéisme et à l'irreligion. Les dieux de la théologie traditionnelle ne s'occupent point de nous, ou s'ils s'en occupent c'est avec des passions semblables aux nôtres : au lieu de nous détourner du mal, ils nous en donnent eux-mêmes l'exemple. Poètes et savants ont contribué les uns comme les autres à la corruption des mœurs. Cela vient de ce qu'ils nous ont raconté la naissance des dieux après la naissance des choses : ne sont-ils pas allé jusqu'à prétendre que le ciel et la terre ont engendré Océan et Téthys ⁽³⁾ ? Les physiciens attribuent à un principe aveugle, au hasard et à la nature, ce qu'il y a de plus beau dans l'univers, tandis que les objets inférieurs en grandeur et en beauté sont le produit de l'art : le feu, l'air, la terre, sont des créations de la nature inintelligente, et ce sont eux qui ont formé ensuite les autres grands corps, le globe terrestre, le soleil, la lune, les astres, les animaux, les plantes et l'ordre des saisons ! Les dieux ne sont que des composés tardifs des éléments qu'ils doivent diriger. Il y a là un véritable renversement de l'ordre des choses : on a ôté la qualité de premier principe à la cause première de la génération et on a mis avant elle ce qui n'existe qu'après elle.

L'âme n'a pas été mieux traitée que les dieux et ses propriétés ont été méconnues : personne n'a vu qu'elle est le premier des êtres dans l'ordre de l'existence, qu'étant d'une nature supérieure au corps, elle a du exister avant lui, que présidant aux changements de la matière vivante elle doit lui

(1) *Lois*, x, 899 et sq.

(2) *Id.*

(3) Pour tout ce passage, cf. *Lois*, x, 899 et sq.

être antérieure. Personne n'a remarqué que tout ce qui a de l'affinité avec l'âme doit être plus ancien que ce qui a de l'affinité avec le corps : en somme les anciens philosophes, les mécanistes comme les dynamistes ont méconnu l'antériorité de la pensée sur la matière, de l'intelligence sur la nature. En tout cela les poètes étaient plus près de la vérité que les savants.

Il en est de même pour les questions religieuses : que les légendes soient dangereuses, cela est évident, mais les systèmes cosmologiques le sont davantage pour la dévotion populaire. Si les dieux sont des produits artificiels, la religion n'est pas moins conventionnelle et variera avec les peuples ; de même les notions de juste et d'injuste, de bien et de mal, les institutions, toute la civilisation ne sont que créations arbitraires, comme la politique et la législation : le bouleversement complet des Etats, la ruine des sociétés, le désordre universel, telles sont les conclusions logiques auxquelles devraient aboutir les essais de cosmogonie scientifique. Il est donc grand temps de revenir à des conceptions plus raisonnables et plus respectueuses de la divinité.

Ce retour à des croyances plus saines ne se fera que par une connaissance plus approfondie de l'univers. Platon, comme tous les Grecs, a été émerveillé par le beau ciel de l'Attique et sa sensibilité poétique a été mise en émoi par les évolutions harmonieuses des corps célestes. Il va donc revenir aux études astronomiques, malgré leur mauvaise réputation. On dit que c'est une impiété de chercher à connaître le plus grand des dieux, et qui s'étonnerait d'une pareille accusation en voyant les effets désastreux des doctrines récentes ? Cependant ces études ne sont pas mauvaises par elles-mêmes. L'Athénien des Lois, parlant sans doute au nom de l'auteur, demande que les citoyens, les jeunes gens surtout, apprennent sur les dieux habitant le ciel, au moins ce qu'il est nécessaire pour ne point blasphémer à leur égard, pour en parler d'une manière convenable et pieuse dans leurs sacrifices et dans leurs prières. Retracer l'origine du monde, l'origine des astres, en un mot de l'univers, sera donc faire œuvre pieuse et voilà pourquoi Platon aborde le problème cosmogonique en

éducateur, en politicien, et plus encore en réformateur religieux. ⁽¹⁾

La méthode employée jusque-là a conduit à des conséquences désastreuses, Platon a critiqué violemment les poètes comme les philosophes, mais il ne fait point pour cela table rase de ce qui a été dit avant lui ; et ne sait-il pas admirablement composer des transpositions ! D'ailleurs la science a progressé aussi bien que la philosophie et il n'est plus possible de revenir en arrière. Platon devra donc tenir compte des efforts des Physiciens, des Eléates et des Atomistes, d'Empédocle et d'Anaxagore. D'autre part il reconnaît que tout n'est pas faux dans les mythes, qu'on peut même y trouver des affirmations conformes à la vérité ; et quand même ils seraient faux totalement, ils pourraient encore donner une certaine ressemblance du vrai : ⁽²⁾ L'existence du monde est un fait et si l'on aborde la question de son origine comment l'exposer autrement que dans un récit.

Aussi après tant d'autres qui ont parlé des dieux et de la génération de l'univers, Platon va refaire le grand Mythe, celui qui avait occupé l'imagination des premiers poètes et servi de sujet aux réflexions des premiers savants de la Grèce, celui que l'on retrouve à l'origine de toutes les civilisations et de toutes les religions, le mythe de la genèse : ce sera l'objet du *Timée*.

(1) Cf. A. DIÈS, *Autour de Platon*, t. 1, p. 402; *La transposition platonicienne*.

(2) OLYMPIODORE, *In Gorgia*, 73. Μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδῆς, εἰκονίζων ἀληθείαν.

CHAPITRE III

La cosmogonie du Timée

- 1) LE TIMÉE EST UN MYTHE QUI TIENT DE LA POÉSIE ET DE LA SCIENCE. 2) LES ÉLÉMENTS DU MYTHE : a) LA CAUSE EFFICIENTE ; LE DÉMIURGE, DIEU DISTINCT DE L'IDÉE DU BIEN ; INTELLECT QUI PERÇOIT UN MODÈLE, LIEU DES IDÉES ; b) LE TROISIÈME GENRE. 3) LA COSMOGONIE : a) FORMATION DES ÉLÉMENTS ; b) L'ÂME DU MONDE ; c) LES ASTRES ET LES DIEUX ; d) LES VIVANTS. 4) LE MONDE A COMMENCÉ AINSI QUE LE TEMPS. 5) L'UN ET L'AUTRE NE DOIVENT POINT FINIR.

Platon n'a pas eu la prétention, en composant le Timée, d'exposer une doctrine absolument incontestable sur l'origine du monde. Pour lui l'étude des phénomènes extérieurs rentre dans le domaine de l'opinion ; tandis que les idées immuables et éternelles sont saisies par l'esprit d'une connaissance certaine et ferme, en un mot sont l'objet de science, le monde et les choses sensibles sont seulement objet d'opinions vraisemblables. Bien des fois dans la Politique ⁽¹⁾, l'auteur affirme que toutes les assertions sur l'origine des choses sont données comme de simples vraisemblances. Les mêmes déclarations se retrouvent dans le Timée : ⁽²⁾ « Si donc Socrate...

(1) *Polit.*, 270a. SOCRATE : Μάλα εἰκότως εἶρησθαι· πάνθ' ὅσα ἐηλύθας ἔοικε γούν καὶ τοῦτο εἶκος.

(2) *Tim.*, 29c.

dit l'interlocuteur principal du dialogue, nous pouvons en donner (il s'agit de la génération de l'univers) une explication parfaitement d'accord avec elle même et parfaitement exacte, ne t'en étonne pas ; mais si nous en fournissons une qui ne le cède à aucune autre en vraisemblance, il faut t'estimer heureux, te souvenant que moi qui parle et vous, nos juges, nous avons une nature humaine, si bien qu'il convient en un tel sujet, d'accepter un récit vraisemblable sans en demander davantage. » S'appliquer à connaître le monde, c'est donc étudier le variable au lieu de la vérité éternelle : aussi il y aura toujours un abîme entre la science des idées immuables et celle des choses qui changent. La faiblesse de l'explication tient à la fois de l'essence de l'esprit humain et de la nature de l'objet auquel il s'applique. « Pourrions-nous dire qu'il y ait quelque chose d'évident en ce qui n'a jamais eu et n'aura jamais d'existence stable ?... La vérité pure ne se rencontre point dans la connaissance qu'on a de pareilles matières. » (1)... « Si quelqu'un pour se distraire, négligeant l'étude des êtres éternels essaie de se faire des opinions vraisemblables sur le devenir, et se procure ainsi un plaisir sans mélange, il se ménage pour la vie un amusement sage et modéré ». (2) Gardons-nous d'exiger la vérité de celui qui traite pareille matière, contentons-nous de la vraisemblance, car sur un tel sujet on ne peut faire que des conjectures. Les erreurs et les échecs de ses prédécesseurs, non moins que le scepticisme des sophistes, ont rendu Socrate prudent en ses affirmations. Aussi plusieurs fois Timée fera remarquer, au cours du dialogue, qu'il s'exprime selon l'opinion et ne dit que des choses vraisemblables (3). On se demande même parfois, s'il prend ses assertions à son propre compte. L'auteur ne craint pas de répéter le mot *μῦθος*, qui indique toujours un récit plus ou moins légendaire (4) ; comme s'il allait composer un

(1) *Phil.*, 59a-b.

(2) *Tim.*, 59c.

(3) *Tim.*, 48d. Cette idée se trouve aussi exprimée dans plusieurs passages de la *Rép.*, vi, 477, 480, 506, 510 et *Phil.*

(4) *Tim.*, 29d. Ὡστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει οὕτον μηδὲν εἶναι πέρα ζητεῖν ; *id.*, 68b. τὸν εἰκότα λόγον ; *id.*, 69b, 90e, κατὰ γόγον τὸν εἰκότα ; *id.*, 55d.

poème, il invoque les dieux « selon la coutume » (1). « Tous ceux, en effet, qui ont quelque peu de sagesse, au début d'une entreprise grande ou petite invoquent toujours la divinité. Mais c'est à nous surtout qui allons parler de l'univers... qu'il est nécessaire d'invoquer les dieux et les déesses. » Il les invoquera encore au début de la seconde partie du dialogue (2) comme Homère, sur le point de chanter la colère d'Achille. Cependant l'inspiration divine n'enlève point toute cause de doute (3), et pour mieux se préserver de l'erreur, Platon s'adressera au début de Critias, au monde lui-même, le dieu qui vient de naître (4).

Le dialogue est donc tout imprégné d'une couleur mythique que le lecteur ne perd jamais de vue, et l'impression produite par la fable de l'Atlantide persiste jusqu'à la fin du livre. « Depuis le début jusqu'à la conclusion du Timée, Platon ne cesse de dénier à son œuvre toute valeur scientifique : la physique platonicienne n'est pas chose de vérité, c'est une histoire qui ne prétend qu'à la vraisemblance du mythe (5). » Il faut donc aborder l'ouvrage comme un ensemble de récits vraisemblables indiquant un « ordre probable de la composition des choses données par l'expérience : c'est une symbolique cohérente, un système d'images propres à figurer ce qui n'est pas intelligible et ce pour quoi la dialectique n'est pas faite (6) ». Cependant, comme le fait remarquer M. Rivaud (7), « Platon insiste moins sur le caractère fictif de sa narration, qui est évident, que sur les raisons de la croire vraisemblable. Même il insiste avec une certaine complaisance, avec un orgueil visible sur l'exceptionnelle probabilité de ses inductions. Fable soit, mais fable qui approche plus qu'aucune autre de la vérité absolue ». « Aussi le Timée est un mythe, mais c'est un mythe vraisemblable, qui traduit autant que

(1) *Tim.*, 27b-c.

(2) *Id.*, 48d-c.

(3) *Tim.*, 55d. κατὰ τὸν εἰκότα λόγον πεφυκότα μὴνύει θεός.

(4) *Crit.*, 106a. : νῦν δε λόγος ἔσθι θεῶ γεγόνوتي προσεύχομαι.

(5) BRUNSCHWIG, *Expérience humaine et causalité*, p. 130.

(6) L. ROBIN, *o. c.*, 267.

(7) *Préface Timée*, p. 11 et sq.

cela est permis à la faiblesse humaine, les vérités les plus hautes auxquelles en ces matières, l'homme ait pu parvenir ⁽¹⁾. » Et en prenant cette forme d'exposé, l'auteur reste fidèle aux traditions les plus anciennes et les plus populaires de la Grèce.

Le *Timée* est peut-être avec *Phédon* l'ouvrage le plus célèbre du fondateur de l'Académie, et il fut sans contredit le plus commenté par les philosophes postérieurs, même chrétiens ⁽²⁾, si bien que les notions de Physique qui s'y trouvent prévalurent souvent sur celles d'Aristote. Platon le composa dans un âge avancé ⁽³⁾ et le regardait comme un de ses meilleurs ouvrages; jamais il n'en reprit les idées pour les modifier sur un point quelconque. Nous pouvons donc en toute sûreté, y chercher ce qui a été pour les âges suivants, la doctrine platonicienne de l'origine du monde. Nous n'avons certes point la prétention, après les nombreux et savants commentateurs de l'antiquité et de notre époque, d'en donner une interprétation nouvelle; nous nous contenterons d'en dégager les idées importantes sur la question qui nous occupe, en les éclairant au besoin par les autres dialogues, spécialement par ceux du groupe auquel appartient le *Timée*: on ne tardera pas d'ailleurs à s'apercevoir qu'il n'est point toujours facile de retrouver la pensée exacte du philosophe, sous les récits imagés, peut-être même allégoriques, de « cet hymne de l'univers ».

Par la forme du récit, Platon reste fidèle à la tradition des poètes et des mythographes. Son dialogue est intitulé: « *Timée* ou de la Nature ». Ce second titre qui, pendant trois siècles, avait servi de dénomination aux ouvrages des premiers philosophes, montre assez que l'auteur va aborder la même question que ses prédécesseurs et tenir compte forcée-

(1) RIVAUD, *id.*, p. 13.

(2) Raphaël, en son tableau célèbre de l'École d'Athènes, représente Platon tenant son *Timée* à la main, cf. RIVAUD, p. 6.

(3) Le dernier groupe des dialogues de Platon est ordinairement donné dans l'ordre suivant: *Sophiste*, *Politique*, *Philèbe*, *Timée*, *Cratylas* et les *Lois*. *Timée* fut composé après 360. L'entretien dont il contient le récit avait eu lieu peu de temps après la paix de Nicéas (421) alors que Socrate atteignait la cinquantaine.

ment de leurs découvertes. N'a-t-il pas subi, plus ou moins consciemment, l'influence d'Anaximène, d'Empédocle, d'Anaxagore? De nombreux passages du dialogue rappellent, en effet, de très près leur doctrine. Timée de Locres, le personnage principal, est Pythagoricien, et même une légende datant de Timon de Phlionte, poète satirique du III^e siècle av. J.-C., rapporte que Platon « acheta bien cher un petit livre, d'où il partit pour entreprendre la composition de Timée ». Cinquante ans plus tard, Hermippe racontait, sur la foi d'un écrivain antérieur « qu'un ouvrage de Philolaos, avait été acheté des parents de ce philosophe, par Platon lui-même, pendant son séjour à la cour de Denys le tyran, et que ce fut d'après ce livre qu'il composa Timée ». Malgré toutes ces légendes, malgré l'inspiration pythagoricienne, et encore elle est contestée par un savant contemporain ⁽¹⁾, l'authenticité de Timée est indiscutable. Cependant il n'en reste pas moins vrai que Platon n'a pu se soustraire à l'influence de ses prédécesseurs ⁽²⁾ : il a d'ailleurs reconnu ses emprunts, et Aristote qui ne fut pas toujours tendre pour ses doctrines, l'a violemment critiqué, sans jamais l'accuser de plagiat. Tout son mérite est d'avoir réuni dans une vaste synthèse les notions ébauchées par ses devanciers, qu'il a pourtant dénigrés, d'avoir enlevé aux anciens mythes poétiques ou philosophiques ce qu'ils avaient de trop grossier ou d'in vraisemblable, pour en tirer un exposé original ou si l'on veut un mythe raisonnable, le seul qui puisse être éducateur.

Quels sont les principes qui vont concourir à la formation de l'univers ? Plutarque ⁽³⁾ dira avec raison que Platon en

(1) WILAMOWITZ-MOLLENDORF (Ul-von), *Platon*, 1919, t. I, *Leben und Werke*, p. 52.

(2) A.-E. TAYLOR dans l'Introduction de son gros ouvrage *A commentary on Plato's Timæus*, Oxford, 1928, soutient que le *Timée* est un ouvrage historique, contenant les idées personnelles de Timée de Locres, pythagoricien de Grande Grèce, notablement plus âgé que Socrate, contemporain de Zénon et d'Empédocle. Nous aurions donc les doctrines cosmologiques de l'école de Pythagore. L'interprétation est ingénieuse, mais il semble difficile d'admettre l'historicité du *Timée* : Platon a seulement fait parler ses personnages selon les idées admises à leur époque. On ne peut affirmer rien de plus.

(3) PLUT., *De Placit.*, XI, 2, 1075, 22.

admettait trois : les Idées, Dieu et la Matière. Le monde est une œuvre d'art : le Démonstrateur est l'artiste qui réalise son modèle ⁽¹⁾ et tout le récit de la création sera celui de l'organisation progressive d'une sorte de matière par un artiste divin. Les Idées, seules réalités en possession complète de l'être, sont éternelles : le monde qui n'en est que la copie, est par rapport à elles un vrai non-être. L'antinomie dans laquelle Parménide avait enfermé la pensée reparait ici nettement : comment a pu se faire le passage de l'un au multiple, de l'être au non-être ? L'intervention d'une cause distincte et supérieure va permettre de résoudre la question : ce sera le rôle du Démonstrateur.

Platon montre une grande supériorité sur la plupart de ses devanciers, en posant comme principe que le monde existe par l'action d'une cause ordonnatrice. N'a-t-il pas, dans le *Philèbe* ⁽²⁾ reproché précisément aux anciens physiciens, d'avoir regardé « les éléments et les êtres comme étant le produit du hasard, sans l'intervention d'aucune cause intelligente, d'aucun dieu et d'aucun art » ? Car ce qui est beau ne peut être l'effet du hasard et tout ce qui devient, devient nécessairement par une cause ⁽³⁾. Ceci est vrai pour tout objet, et la cause fournit avec l'illimité, la limite et le composé, les quatre genres qui expliquent l'être. Or le monde, comme nous le savons déjà, renferme aussi quatre genres, mais dans une beauté et une pureté sans égales. Des quatre genres, c'est la cause qui domine, car la cause est ce qu'il y a de plus beau et de plus excellent entre tous ⁽⁴⁾. Au VI^e livre de la *République*, comme au X^e livre des *Lois*, Platon prouve la nécessité d'une cause efficiente par la beauté du monde, et il montre comment, en s'appuyant sur des hypothèses fondées, on

(1) *Timée*, 29a. « Si le Démonstrateur est bon et si le monde est beau, il est évident qu'il dut avoir les yeux fixés sur un modèle éternel ».

(2) *Phil.*, 28a; *Lois*, 888 a-c.

(3) *Phil.*, 23e. ἀρὰ γὰρ εἰ σοὶ δοκεῖ ἀνάγκαιον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διὰ τιν' αἰτίας γίνεσθαι.

Tim., 28a. : « Tout ce qui naît, naît ordinairement par une cause, car il est impossible que quoi que ce soit puisse naître sans cause. »

(4) *Phil.*, 30c.

s'élève au principe suprême de toutes choses, dans lequel il n'y a plus rien d'hypothétique ⁽¹⁾.

Quelle est exactement la nature de cette cause créatrice ? Il n'est pas facile de la déterminer : « Découvrir l'auteur et le père de cet univers, déclare Timée, est un grand exploit, et quand on l'a découvert, il est impossible de le divulguer à tous ⁽²⁾. » Platon ne prétend donc pas fournir sur ce point des notions à la portée du vulgaire, car il songe toujours à ménager les croyances populaires touchant les dieux organisateurs du monde. Pour lui la cause n'est pas un principe abstrait, car elle est vraiment active, préside à l'univers, ordonne harmonieusement les années, les saisons et les mois : ce n'est donc plus un simple antécédent nécessaire, car elle détermine et réalise l'ordre, c'est une cause réellement efficiente. C'est le roi du ciel et de la terre « qui ordonne toutes choses et ce que nous appelons univers ». La cause est aussi *αἴτιον* et *ποιητής*, termes dont le sens est à peu près identique et qui désignent une seule réalité que nous appellerions aujourd'hui cause-agent. L'agent qui a produit le monde, et Timée y insiste ⁽³⁾, l'artiste suprême, est le Père, le Créateur, le Démonstrateur. Dans le Philèbe comme dans le Timée, les termes *ποιητής*, *πατήρ*, signifient bien une cause active, encore qu'elle ait besoin pour agir de concausants, *συναίτιαι*. En définitive *αἰτία*, *αἴτιον*, *ποιητής*, *πατήρ*, *δημιουργός*, indiquent sous des dénominations différentes la même cause productrice, laquelle se confond avec la cause ordonnatrice de l'univers.

Le Démonstrateur a une individualité, une personnalité bien nette, il a une volonté et n'agit point nécessairement. Timée nous le montre en effet « préméditant en quelque sorte l'œuvre qu'il doit réaliser, comme s'il en traçait d'abord le plan » ⁽⁴⁾. S'il passe à l'action c'est uniquement par un acte de sa bonté, afin de satisfaire son désir de faire régner l'ordre

(1) *Rep.*, vi, 511b.

(2) *Timée*, 28c.

(3) *Id.*, 28e.

(4) *Timée*, 34a; *Lois*, 967a.

et la mesure, et une fois l'œuvre achevée, il en tirera plaisir ⁽¹⁾. Le Démonstrateur a donc le pouvoir d'agir quand il veut, il passe du repos à l'activité créatrice et une fois l'organisation de toutes choses terminée, il rentre « dans sa manière d'être ordinaire ⁽²⁾ ».

Pourrait-on aller jusqu'à dire que cette action ne produit aucun changement dans son être? Platon ayant déclaré aux II^e et III^e livre de la République que par sa nature, Dieu est essentiellement immuable, nous aurions une affirmation indirecte de la divinité du créateur : ce serait peut-être dépasser la pensée de l'auteur. Il n'en reste pas moins vrai que le démonstrateur est un Dieu. Au second siècle de notre ère, Porphyre et Clément d'Alexandrie, sous prétexte de supprimer la difficulté pour l'esprit humain, de comprendre le passage de l'infini au fini, et de l'immatériel au matériel, ont établi une distinction entre le Père et Démonstrateur. Ce serait d'après eux deux êtres différents; le premier seul serait créateur au sens plein du mot, le second serait un dieu inférieur produit par le Père, aussi bien que la matière à ordonner. La difficulté n'est point résolue pour cela, et même est augmentée, car il y aurait double passage, du Père au Démonstrateur et du Démonstrateur au monde. Aussi il n'y a pas lieu de garder cette distinction et d'admettre pour ainsi dire cette création à deux degrés. Le Démonstrateur est Dieu, l'Être par excellence, le meilleur des auteurs ⁽³⁾, le Dieu qui existe toujours ⁽⁴⁾ ὁ θεός, le meilleur des êtres intelligibles et éternels ⁽⁵⁾. Dans le Sophiste ⁽⁶⁾, Platon définissant la puissance productrice en tant que cause, qui fait passer à l'être ce qui n'existait pas auparavant, distingue l'activité créatrice de Dieu de celle de l'homme. Celui-ci ne peut que donner une forme nouvelle à ce qui existait déjà,

(1) *Timée*, 37c.

(2) *Timée*, 42e.

(3) *Timée*, 29a.

(4) 34a.

(5) 37a.

(6) 265c. ποιητικὴν πᾶσαν ἔφαμεν εἶναι δύναμιν, ἥτις ἂν αἰτία γίγνεται τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὑστερον γίνεσθαι.

il façonne, *πλάττει*, celui-là fait passer du non-être à l'être (1), il produit, *ποιεῖ*. Or, c'est à l'action créatrice de Dieu, *θεοῦ δημιουργοῦντος*, « qu'il faut attribuer l'existence de tous les êtres vivants (2), plantes et animaux, et les éléments dont se composent les corps, le feu, l'air et tous les êtres frères de ceux-là ». C'est Dieu qui en est l'artisan et le père : si la nature produit ces choses en vertu d'une certaine causalité mécanique et dépourvue de raison, elle n'est pas pour cela une aveugle nécessité : Dieu a donné aux choses inanimées le pouvoir d'engendrer, et ce qui est produit par la nature, est l'œuvre indirecte d'un art divin (3). Le Démonstrateur est donc un dieu, cause productrice de tout être, aussi bien que de l'ordre, puisqu'il gouverne le monde.

Le Démonstrateur est proclamé le meilleur des êtres intelligibles et éternels, et l'éternité est un attribut divin; il est aussi la meilleure des causes. Ce qu'il y a de meilleur pour Platon c'est le Bien suprême, le Bien en soi : le Démonstrateur se confond-il avec le Bien? le Bien et Dieu ne sont-ils qu'un seul et même être? Dans la République (4), Socrate fait une longue comparaison entre l'action du soleil et celle de l'Idée du Bien ou le Bien en soi. Le soleil répand la lumière sur les objets et les rend visibles, sans rien perdre de son être; il produit aussi « la génération, le développement, la nourriture de tous les êtres, sans être lui-même dans le devenir. » De même à ceux qui ont le pouvoir d'arriver à la connaissance vraie, le Bien fournit les moyens de connaître, plus que cela, « il leur donne l'être et l'essence », il est cause de tout ce qu'il y a de beauté, de rectitude, dans les objets. Le Bien idéal joue dans l'ordre de la pensée le même rôle que le soleil dans le monde sensible; dans un certain sens et une certaine mesure, il est créateur et Dieu producteur des êtres.

Que Platon ait tendance à identifier Dieu et le Bien, c'est possible, et les textes que nous venons de citer pourraient le

(1) *Id.*, 265e. et *BANQ.* 205b. ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὅττωσιν αἰτία πάντα ἐστὶ ποιησις.

(2) *Soph.*, 265e.

(3) *Id.*

(4) *VI*, 509c et sq.

laisser croire; mais dans l'ensemble du système et surtout dans le Timée, le Démonstrateur se distingue nettement de l'Idée du Bien. En effet ce dieu n'est pas essence, il est quelque chose de supérieur aux essences, en dignité et en puissance. Le Démonstrateur est suprême dans l'ordre de l'activité, le Bien dans l'ordre de la connaissance.

Il n'en reste pas moins vrai que Dieu en créant le monde, poursuit une fin qui n'est autre que de satisfaire sa bonté, car il est le meilleur des Démonstrateurs, et c'est pour cela qu'il a combiné tout ce qu'il y a de bien dans le Dieu visible ⁽¹⁾ : « il était bon et en ce qui est bon il n'y a jamais aucun sujet d'envie ⁽²⁾ » ; c'est pour cela qu'il a voulu que toutes choses soient bonnes. En produisant le monde, le Dieu poursuit donc une fin, le Bien, et il veut mettre dans les choses la plus grande part possible de cette bonté qui est en lui.

Le dieu créateur est aussi intelligence : l'essence de Dieu consiste en effet dans la pensée νόησις, et de même qu'il est cause suprême, il est aussi cause parfaitement intelligente : il est νοῦς et σοφία, c'est-à-dire esprit, intellect et sagesse, de l'avis unanime des sages; c'est l'esprit qui est pour nous le roi du ciel et de la terre ⁽³⁾. Or, la fonction de l'Intellect est de percevoir l'intelligible, et c'est pour cela que le Démonstrateur opère d'après un modèle; mais semblable au grand artiste qui, pour sculpter la statue de Zeus, ne voulut regarder nul modèle sensible ⁽⁴⁾, il ne prend point un modèle sujet à la naissance, car si ses yeux se fixaient sur ce qui est né, ce qu'il réaliserait ne serait pas beau ⁽⁵⁾. « Du moment que le monde est beau et que l'ouvrier est bon, il est clair qu'il fixe son regard sur un modèle éternel ⁽⁶⁾ », modèle toujours identique, unique, vivant, parfait. Or, ce qui est identique, fixe, est objet d'intellection et de réflexion, produit une connaissance inébran-

(1) *Tim.*, 29e, 68e.

(2) *Phil.*, 28d. καθάπερ οἱ προσθέν ἡμῶν ἐλέγον, νοῦν καὶ φρόνησιν τινὰ θαυμαστὴν συνταττοῦσαν διακυβεῖν, *id.*, 28e. νοῦν πάντα διακοσμεῖν.

(3) *Id.*, 27b. ὥς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς, *id.*, 30d. αἰεὶ τοῦ παντός νοῦς ἄρχει.

(4) *Proclus*, 84d. Cité par RIVAUD, *Timée*, p. 147, note 3.

(5) *Tim.*, 28b.

(6) *Id.*, 29a.

lable ⁽¹⁾; c'est l'intelligible, dieu intelligible par opposition au dieu sensible, c'est-à-dire le monde. Le modèle enveloppe et contient en lui-même tous les vivants intelligibles ⁽²⁾; il est le lieu des Idées dont les êtres sensibles sont les images ⁽³⁾, il est le plus beau des êtres intelligibles, l'Etre parfait en tout. Pour employer une expression de Plotin, il est le monde intelligible *κόσμος νοητός*. Savoir si Dieu produit les Idées et si le divin modèle se confond avec l'intelligence organisatrice est donc de la plus haute importance, pour préciser le rôle du Démonstrateur. Que le dieu créateur soit en effet l'auteur des Idées et le suprême intelligible, il sera par là-même cause efficiente, cause finale et cause exemplaire de l'univers.

Dieu n'a point produit les Idées, elles existent en dehors de lui et sans lui. Dans la République ⁽⁴⁾, Platon déclare qu'elles n'ont point été créées par Dieu et que personne ne les a faites. La même affirmation se retrouve dans le Sophiste ⁽⁵⁾, où nous voyons que Dieu ne fabrique point les Idées, mais les choses sensibles. Dans Phèdre, et surtout dans le Timée, elles semblent bien exister indépendamment du Démonstrateur, puisqu'elles constituent un modèle parfait dont notre monde est la copie ⁽⁶⁾. L'artiste divin opère en regardant son modèle et paraît se soumettre à ses lois. Les Idées ne sont point les pensées de Dieu qui les produirait par un acte d'intellection, elles servent d'objet à l'Intellect divin.

Cependant le suprême intelligible, le modèle parfait contient en lui toutes les Idées, tous les vivants intelligibles : le Vivant parfait ne pourrait-il pas s'identifier avec le Démonstrateur? Il est vrai qu'à certains moments celui-ci se prend lui-même comme modèle ⁽⁷⁾ et qu'il y a parfois passage insensible de l'un à l'autre, mais la plupart du temps les deux sont distincts. Le modèle comme le Démonstrateur possède l'Intellect,

(1) *Id.*, 29a-b.

(2) *Id.*, 30c-d.

(3) *Id.*, 29a-b, 37d, 39e.

(4) 596c. οὐ γὰρ ποῦ τὴν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν.

(5) 265 et 266.

(6) *Tim.*, 92c : εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός.

(7) *Tim.*, 29e : πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

« mais il n'est formellement qu'objet d'intuition pour l'Intellect, exemplaire que l'Intellect imite et transpose. Le Démonstrateur, lui, représente le côté sujet, l'intelligence qui contemple et qui crée. Encore qu'il ne soit pas identifié à l'Intellect et que dans une même phrase nous voyons le Démonstrateur produire dans la copie les perfections que l'Intellect aperçoit dans le modèle, le Démonstrateur du *Timée* est bien l'Intelligence organisatrice.... » ⁽¹⁾ Le Démonstrateur a une personnalité réelle et c'est en contemplant son modèle qu'il le réalise autant que possible dans le monde visible. Qu'il n'y ait entre les deux qu'une différence de point de vue ⁽²⁾, il n'en est pas moins vrai que dans le *Timée*, Platon ne les a point identifiés : il y a un dieu intelligible qui renferme les espèces idéales, et un dieu qui contemple et agit, c'est le Démonstrateur. L'œuvre est ainsi séparée de l'ouvrier, l'ouvrier de son modèle; les Idées ne sont point l'exemplaire que Dieu s'est lui-même créé avant de le réaliser dans l'univers. Mais que Platon soit arrivé à déterminer nettement les rapports de l'Idée à Dieu, tantôt modèle parfait et tantôt créateur : on ne saurait trop l'affirmer : encore une fois le système n'est pas parfaitement homogène.

Le fait d'avoir conçu l'idée d'un modèle nécessaire pour la constitution du monde est pour Platon une grosse supériorité sur ses prédécesseurs : n'est-ce pas en partant du principe que Dieu ne peut créer sans avoir une représentation anticipée de son œuvre, que Démocrite refusait à la divinité le droit de former le monde, dont elle n'aurait eu aucune connaissance sensible préalable? L'auteur du *Timée* résout la question en faisant du modèle quelque chose d'éternel, de purement intelligible, objet d'intuition intellectuelle et même indépendant de la cause productrice.

La notion de Démonstrateur est également un progrès considérable sur les conceptions antérieures. Ce Démonstrateur est la divinité suprême, pure intelligence mais en même temps per-

(1) A. DIÈS, *Autour de Platon*, II, p. 550-551 et sq.

(2) C'est ce que prétend Alkinoos dans son commentaire au *Timée*. Trad. Marsile Ficin, P. 1-2 (Ed. Herman). « Est autem idea ad deum quidem intellectio dei; ad mundum vero sensibilem exemplar, ad seipsum essentia. »

sonnalité qui agit. Ce Dieu qui imite un modèle éternel est bien supérieur au Zeus de la légende, au hasard, aux forces physiques auxquelles avaient recours les poètes et les philosophes : Il n'est point en effet le dernier-né d'une longue filiation divine, il existe par lui-même et est le seul être véritable; il dépasse aussi de beaucoup l'Amour et la Haine du système d'Empédocle, car il a une individualité propre. Il n'est point une force aveugle comme le hasard ou la nature sans raison, puisqu'il possède l'intelligence. Et sur ce point il surpasse le Nous d'Anaxagore, qui n'a de l'intelligence que le nom, est matériel et ne joue qu'un rôle très vague dans l'organisation de l'univers. En concevant son Demiurge, Platon a trouvé la plus excellente des causes, celle à laquelle la raison doit s'arrêter nécessairement à la fin de toute recherche dans le domaine des choses physiques, celle qui explique l'organisation et l'existence du monde, car elle l'a ordonné par un acte de sa volonté, disons créé par sa toute-puissance : le dieu créateur est définitivement distinct et séparé de son œuvre : Gaïa et Ouranos sont l'œuvre d'un Dieu et ne sont plus les dieux primitifs. Le Nous s'est spiritualisé et est devenu la divinité suprême ⁽¹⁾.

Entre le modèle intelligible immuable et le Monde visible, sujet à la génération, Platon fait intervenir pour la constitution de l'univers ce qu'il appelle un troisième genre, le principe ou les principes de toutes choses. Avec tous ses prédécesseurs il admet l'adage : « de rien il ne naît rien » et tout devenir est le devenir de quelque chose. Quelle est la nature de ce quelque chose? Question fort embarrassante. L'auteur du *Timée* s'en rend bien compte, et avant de commencer pour ainsi dire un nouveau traité, il invoque à nouveau la divinité, pour « qu'elle le préserve des opinions absurdes ». Le ton de

(1) Marsile Ficin, dans son commentaire au *Timée* (chap. xiv) résume parfaitement le rôle de Dieu dans la création du monde : « Mundum non ex sese existere, sed ex causa; non ex causa fortuita, sed ex certa; non ex naturali dumtaxat causa sed intellectuali; non ex intellectu per modum naturae determinato, sed potius voluntario : non voluntaria ex quodam naturali instinctu compulsa sed libera, neque tamen contingente aliqua voluntate... atque addidit ipsum voluntatem boni summam causam certissimam causarum. »

l'exposé est loin d'être dogmatique, et Timée répète avec insistance qu'il va parler selon la vraisemblance ⁽¹⁾. Question bien importante pourtant, car de la nature de ce quelque chose dépend le sens et la portée de toute la cosmologie platonicienne. L'auteur s'est-il contenté de recevoir la notion de ses prédécesseurs, poètes ou philosophes, et après l'avoir dégagée de ses données empiriques et sensibles, en a-t-il fait un concept purement abstrait, une simple puissance? Ce serait déjà la doctrine d'Aristote; ou bien regarde-t-il le sujet du devenir comme une réalité corporelle, une substance unique des choses, dont Dieu se serait servi pour organiser le monde? Alors celui-ci n'a pas de commencement absolu et est éternel, au moins par ses éléments indifférenciés. Notre univers n'est qu'une phase de l'évolution, dirigée par une intelligence tant que l'on voudra, d'une matière quelconque. Enfin le conçoit-il comme l'espace vide, un pur non-être sans réalité objective? Alors le monde aurait été produit de rien et Platon serait arrivé, ou à peu près, à la notion de création temporelle *ex nihilo*. Chacune de ces interprétations a été défendue à diverses époques et il y a lieu de poser à nouveau la question. Nous n'avons point la prétention de l'étudier à fond, la chose a été faite ⁽²⁾, nous ne nous en occuperons seulement de notre point de vue, celui de l'origine du monde.

La solution la plus simple serait de considérer ce troisième genre comme une substance unique, sans aucune propriété, mais apte à recevoir toutes les formes sans que sa nature s'altère. A première vue Platon semble l'entendre ainsi : « Quelle était, dit Timée ⁽³⁾, avant la naissance du ciel, la nature du feu, de l'eau, de l'air, de la terre, il le faut examiner, considérant cette nature elle-même et quelles étaient ses propriétés avant que le Ciel existât. » Les anciens physiiciens se contentaient de discerner l'un des éléments, air ou

(1) *Timée*, 48a-e.

(2) Parmi les nombreux auteurs qui ont traité la question et qui nous ont fourni de précieux renseignements citons spécialement : A. RIVAUD, *Le problème du devenir de Platon à Théophraste*; BAUMKER, *Das Problem der Materie*; EVA SACHS, *Das fünfte Korps bei Platon*.

(3) *Timée*, 48a-b.

feu ou eau, qu'ils regardaient comme primordial, sans se demander d'où il venait : « Jusqu'ici, personne n'a expliqué l'origine de ces éléments », et c'est précisément ce qu'il est important de retrouver, en montrant ce qui était avant eux : tel serait le rôle du troisième genre. Celui-ci n'est point visible, car une chose n'est visible que par le feu : or, il est antérieur au feu, et n'est point par là même objet de sensation. N'allons point pour cela l'identifier avec l'*ἀπείρον* d'Anaximandre : c'est bien en lui que se forment les éléments, mais il n'est point un corps; il ne change jamais et demeure identique dans les êtres diversifiés, reste en dehors de toutes les formes, « espèce invisible et sans force qui reçoit tout ». Ce n'est point cependant une idée, ni une essence éternelle, car il serait objet de science, alors qu'il est très difficile à saisir « *δυσανόητον* », que nous arrivons à le connaître seulement par une sorte de raisonnement bâtarde que n'accompagne point la sensation; à peine peut-on y croire; nous l'apercevons comme dans un rêve; il participe de l'intelligible d'une manière très embarrassante et difficile à entendre : il est à la fois impossible de le connaître et de l'ignorer ⁽¹⁾. » Ce que nous percevons comme en train de devenir sans cesse, tantôt ceci, tantôt cela, il ne faut jamais l'appeler ceci, une chose déterminée, mais dire ce qui a telle qualité, c'est du feu; ni de l'eau, mais ce qui a telle qualité, c'est de l'eau. « Cette donnée nécessaire reste identique et si elle n'existe point aujourd'hui en dehors des choses, elle n'en est pas moins « *ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον*, incréée et indestructible » ⁽²⁾. N'est-ce pas ce que nous appellerions une sorte de matière première, un chaos indifférencié, que l'on ne peut ni percevoir ni même faire entrer dans un jugement, car il n'a aucune propriété qualitative : et nous appellerions matière seconde, celle qui est déjà différenciée en éléments.

Platon a gardé le souvenir du chaos d'Hésiode, mais il n'a pas la notion empirique de matière première ; et quand il

(1) Pour tout ce passage, cf. *Tim.*, 48, 50-52.

(2) *Tim.*, 30a. Timée parle d'une masse visible : οὕτω δὲ πᾶν ὅσον ᾗν ὁρατόν.

s'agit du troisième genre, on ne saurait se servir du terme de matière. Il l'appelle indistinctement *ἀνάγκη*, *αἰτία πλανωμένη*, *χώρα*, *ὑποδοχήν*, *τιθήνη*, c'est-à-dire nécessité ; cause errante, lieu, réceptacle, nourrice, mais jamais *ὕλη*, c'est-à-dire matière. Ce mot était primitivement employé pour désigner le bois de construction, le bois non travaillé et par extension la forêt ; Homère en fait usage fréquemment en ce sens. Puis le terme servit à désigner ce dont une chose est faite ; Platon l'emploie lui-même avec cette acception, ⁽¹⁾ et dans le *Timée* ⁽²⁾ le mot paraît une seule fois pour désigner l'ensemble des matériaux, des éléments qui ont servi à élaborer la cosmogonie. La notion de matière première et de matière seconde, ébauchée par Aristote ⁽³⁾ fut définitivement introduite dans la philosophie péripatéticienne par Alexandre d'Aphrodisée. Dans le *Timée*, il n'est question que d'un troisième genre, principe au même titre que Dieu et les Idées, dans lequel s'agitent et se confondent tous les éléments indifférenciés. Le premier acte du Démonstrateur sera de les séparer et de les grouper, on pourrait presque dire de les produire, puisque, avant son intervention, ils n'existaient pas. Ce troisième genre n'est donc pas une réalité matérielle, aussi confuse qu'on puisse l'imaginer.

Ne pourrait-on pas l'identifier avec l'espace vide, puisque Platon l'appelle *χώρα* ? Entre les Idées, objet de connaissance intuitive aboutissant à la science certaine, et les choses sensibles objet de sensation conduisant à la simple opinion, il serait quelque chose d'intermédiaire, se rapprochant davantage de l'intelligible, mais susceptible néanmoins d'être perçu par les sens après avoir été déterminé par les formes géométriques. Dans le domaine de la connaissance, Platon admet en effet, un intermédiaire entre la science et l'opinion : c'est la science des nombres et des figures qui participent à la fois de l'un et du multiple, du même et de l'autre. Comme les nombres et les figures n'existent point encore dans le récep-

(1) *Lois*, IV, 701-705 ; *id.*, 849 ; *Philèbe*, 54c ; cf. *Ast. Lexique*.

(2) *Timée*, 69c.

(3) *Metaph.*, 1015a 7, 1049a 25.

tacle, celui-ci étant indéterminé, et que toute détermination est produite par une limite, *πέρας*, il ne serait autre chose que l'espace vide et illimité *χώρα*, s'identifiant avec le lieu *τόπος*. Aristote félicite justement Platon pour avoir assigné au lieu le rôle de réceptacle ⁽¹⁾. Or, ce réceptacle ne peut être quelque chose de corporel, car lorsqu'un corps se formerait, il serait nécessairement dans un lieu; ce qui reviendrait à dire qu'une partie de l'étendue serait dans l'étendue. Autant dire que la *χώρα* serait incorporelle en tant que réceptacle et matérielle en tant que fondement des corps. Mais alors la *χώρα* ne serait-elle que l'espace indéterminé ? En dehors des choses, l'espace n'a aucune réalité et sa notion n'est qu'une abstraction, c'est quelque chose d'inutile, quelque chose qui ne peut être principe ; identifier le troisième genre à l'étendue vide, c'est ni plus ni moins le réduire à néant.

Le Stagirite ajoute ⁽²⁾ que ce qui est appelé *χώρα* dans le *Timée*, aurait été nommé « grand et petit » dans les *ἀγγραφα*, et chaque fois qu'il attaque la notion de matière chez Platon, il s'en prend à cette Dyade, composée de grand et de petit. Or la Dyade est un genre susceptible de plus et de moins, elle a une relation double avec l'infini, dans le sens de la grandeur et de la petitesse. Mais une relation ne peut avoir d'existence par soi, ni servir de principe : « c'est encore un non-être, une privation ⁽³⁾. » Voilà pourquoi on ne peut identifier le troisième genre à l'espace ni à la Dyade, car sans être une réalité corporelle, il est plus qu'une privation et un non-être.

Le réceptacle n'est pas une puissance ni un principe abstrait, car il est appelé nourrice. Après avoir été désigné comme l'élément permanent des choses, il apparaît comme principe d'activité, mettant en jeu une certaine force innée. « La nourrice de ce qui naît, humectée, embrassée et recevant aussi les formes de la terre et de l'air et subissant toutes les autres modifications qui suivent de celles-là, elle apparaît à la vue comme infiniment diversifiée ⁽⁴⁾. » Ce n'est pas à

(1) *Phys.*, iv, 209a 18.

(2) *Phys.*, iv, 209b 14 et sq. et 210a 1 et sq.

(3) *Phys.*, iv, 215a 15.

(4) *Tim.*, 52b.

dire pour cela qu'elle soit absolument inerte : « Secouée irrégulièrement dans tous les sens, elle est ébranlée par ces forces, et en même temps le mouvement qu'elle reçoit, elle le leur restitue sous la forme de secousses nouvelles. » Les quatre éléments ont été secoués par la réalité qui les avait reçus et dont « le mouvement propre leur communiquait des secousses, comme un crible ». Ne sommes nous pas en présence du *tohu-bohu*, le chaos agité et qui agit à son tour la masse informe qu'il contient ? Son action produit même un certain effet et facilite l'œuvre du *Démiurge*, car par ses mouvements le réceptacle « a séparé le plus possible les uns des autres les plus dissemblables d'entre eux (les éléments) et rapproché en une seule masse les plus voisins, en sorte que les uns ont occupé une place différente, cela avant même que le Tout formé d'eux se fût ordonné » ⁽¹⁾.

Nous voici loin d'un principe abstrait. Le réceptacle est l'élément passif opposé à l'élément actif, le *πάσχειν* au *ποιεῖν* ; ces termes s'appliquaient primitivement à l'acte de la génération et servaient à désigner le rôle différent du mâle et de la femelle. Pour Platon comme pour les Anciens ⁽²⁾, la femelle est purement passive dans la conception du vivant ; elle ne fait que recevoir la semence du mâle, lequel produit seul le nouveau vivant, car il a seul les éléments qui doivent former le fœtus. Le monde a été fait par un acte générateur du *Démiurge*, mais cet acte a dû s'exercer sur quelque chose et dans quelque chose : on s'explique pourquoi *Timée* appelle le troisième genre lieu, réceptacle, nourrice et siège ; on comprend pourquoi le réceptacle s'agit à l'origine d'un mouvement désordonné ; n'est-ce pas la révolte aveugle et violente des *μήτραι τε καὶ ὑστέραι* chez la femme restée longtemps vierge ? ⁽³⁾ Il est vraiment le réceptacle des formes que le *Démiurge* va y tracer et pour lesquelles la nourrice fournira

(1) *Tim.*, 53a.

(2) *DIOGÈNE LAERCE* (VII, 2, p. 193-30) cite l'opinion des Stoïciens qui dit-il « déclarent inféconde la semence de la femme, car elle est faible, en petite quantité et n'est que de l'eau. »

(3) *Tim.*, 91c.

abri, nourriture, hospitalité, servira de siège à toutes les choses qui naissent ⁽¹⁾.

Finalement la *χώρα* est le siège des apparences sensibles qui constituent l'univers ; c'est l'emplacement sur lequel elles se dessinent ou plutôt sont dessinées par le Démonstrateur. Combien cela rappelle le mythe de la caverne ! Pendant que les objets défilent le long du mur qui borde la route, le grand feu qui les éclaire de loin, en projette l'ombre sur les parois du rocher. Et la divinité créatrice de l'univers, dessine dans la *χώρα*, l'ombre, le reflet fugitif des Idées immuables ; c'est ainsi qu'à été produit le monde sensible, simple copie du Vivant parfait, dessinée dans le réceptacle : celui-ci est nécessaire pour donner aux images leur point d'appui et leur consistance. Appelons-le un non-être si l'on veut puisqu'il n'a aucune qualité, aucune détermination autre que celle qu'il reçoit, mais c'est un non-être consistant.

Platon reçoit de la tradition l'idée que quelque chose est nécessaire pour la production des corps sensibles ; ne pouvant admettre une création *ex-nihilo*, il assigne aux objets une nourrice et une mère, qui joue le rôle de troisième principe dans la formation de l'univers : ce n'est pas une réalité matérielle, primitive et universelle, ce n'est point non plus un pur concept. Le philosophe a renoncé au chaos des poètes sans arriver à la notion abstraite de matière, telle que l'élaboreront les métaphysiciens. Sa pensée oscille entre ces deux opinions sans faire un choix définitif : il ne faut donc pas s'étonner si ce troisième genre a donné lieu aux interprétations les plus diverses ⁽²⁾. Pour nous en tenir à une explication vraisemblable, contentons-nous de dire que l'auteur du *Timée* a fait intervenir dans sa cosmogonie, un principe passif opposé au principe actif, principe nécessaire pour la production du

(1) *Tim.*, 52b, et aussi *Rep.*, VII, 514-518.

(2) Marsile Ficin, dans son *Compendium in Timæum*, chap. IX, résume ainsi toute la question de la matière dans la cosmogonie de Platon. « Hanc materiam in Parmenide ab ipso Bono in ultimo rerum gradu reductam, accipit in Timæo quasi jam genitam architecto mundi ad effectum mundani operis subditam. Sed numquid Deus mundi auctor, idem est materiæ ut effector. Respondebit hic, Ammonii et Origenis scola eundem esse. Et in

monde, sans arriver à en déterminer exactement la nature. Comme le Nous d'Anaxagore, le Chaos d'Hésiode s'est spiritualisé, non certes au même degré, mais en perdant ses dernières déterminations, il deviendra la Matière première, la substance universelle de l'univers, notion qui s'imposera définitivement à la pensée de l'humanité.

L'œuvre du Démonstrateur n'étant pas une création *ex-nihilo*, va consister simplement dans l'organisation du troisième genre, que pour la commodité du langage nous nous permettrons d'appeler la matière, en nous souvenant toutefois dans quel sens nous l'entendons. La cosmogonie du Timée ne suit pas toujours l'ordre rigoureux des faits, Platon procède par tableaux successifs, en mêlant à son récit un grand nombre de détails mathématiques et astronomiques ; l'important pour nous est de montrer les différentes phases de la création sans nous soucier de toutes les connaissances encyclopédiques.

Timée commence son exposé par une vue d'ensemble qui en est le résumé. « La divinité a voulu, dit-il, que toutes choses fussent bonnes ; elle en a exclu autant qu'il était en son pouvoir, toute imperfection, et ainsi toute cette masse visible, elle l'a prise dépourvue de tout repos, changeant sans mesure et sans ordre et l'a amenée du désordre à l'ordre, car elle avait estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre. » ⁽¹⁾ Le Démonstrateur va donc mettre de l'ordre et de l'harmonie dans cette *συνάμμιξις*, par la création de l'âme du monde. Platon fait remarquer que celle-ci est l'œuvre première ; elle l'est sans doute par la dignité et l'importance, mais en même temps il faut un objet sur lequel elle puisse exercer son action, c'est le corps du monde. Aussi la masse visible est-elle produite en même temps que le moteur qui doit

Parmenide quidem tractari quemadmodum materia esse a Deo accipit, in Timæo vero qua ratione ab eodem accipit bene esse, prius aut quodammodo esse atque bene esse excogitari. Respondebit aliter quævis Platoni corum scola non eundem esse Deum qui materiam facit et qui format proxime. Immo materia a summo quidem bono esse, ab intellectu vero formari, ab anima postremo moveri ». Velins, 1006-1007, Florence, 1497.

(1) *Tim.*, 30a.

l'animer et logiquement nous devons exposer d'abord l'organisation de la matière.

Tout corps doit être visible et tangible : c'est le feu qui rend visible par son éclat et la terre qui rend tangible par sa résistance; là encore Platon se souvient du dualisme traditionnel. Or selon l'opinion admise depuis les Eléates et les Pythagoriciens, ces deux éléments sont les extrêmes opposés ; le Démonstrateur doit donc trouver des intermédiaires. Un troisième terme fournit la médiété, tel qu'il serait avec le premier terme dans le même rapport que le dernier le serait avec lui. Mais le corps du monde ne serait alors qu'une surface plane, ce qui est contraire à la réalité ; c'est pourquoi il faudra deux médiétés. Entre le feu et la terre, le dieu place donc l'air et l'eau, de sorte qu'entre l'air et l'eau il y a le même rapport qu'entre le feu et l'air, et entre l'air et la terre il y a le même rapport qu'entre l'air et l'eau. Nous pouvons écrire ainsi les

air feu eau air
 proportions : $\frac{\text{air}}{\text{eau}} = \frac{\text{feu}}{\text{air}}, \frac{\text{air}}{\text{terre}} = \frac{\text{eau}}{\text{air}}$

Les corps élémentaires sont des solides et sont limités par des plans; ils ont donc la forme de polyèdres réguliers; le feu celle de tétraèdre ou pyramide triangulaire, l'air celle de l'octaèdre, l'eau celle de l'icosaèdre, la terre celle du cube comme étant la plus stable. Il y a un cinquième polyèdre qui pourrait constituer un cinquième élément. « Il restait encore une seule et dernière combinaison, déclare Timée ; le dieu s'en est servi pour le Tout, quand il a dessiné l'arrangement final ⁽¹⁾. » Plusieurs commentateurs ont cru que Platon désignait par là un cinquième corps, qui constituant la matière du ciel, lui conférerait une nature privilégiée, car il ne pourrait se transformer en aucun autre et serait immuable. Le texte ne semble pas aussi explicite et Platon ne paraît pas avoir affirmé le premier l'existence de ce corps privilégié qu'Aristote appellera l'éther.

Dès avant d'organiser la matière, le Démonstrateur a créé l'âme du monde, car elle n'est point, comme dans le système de

(1) *Tim.*, 55c.

Démocrite et des Atomistes, une résultante postérieure aux éléments. Pour qu'il y ait mouvement il faut un moteur et un mobile et si c'est au moteur de déclancher le mouvement, les deux termes n'en sont pas moins également nécessaires ⁽¹⁾, mais distincts. Le mouvement est le caractère le plus évident de l'univers, l'expérience la plus vulgaire le constate ; d'autre part le Démonstrateur pour agir sur ce qui est corporel, se sert d'un moteur de nature intermédiaire et ce moteur principe d'activité spontanée, est semblable à celui que nous trouvons en nous, c'est une âme. Or le troisième genre dont se sert le dieu ordonnateur est déjà en mouvement et par conséquent doit aussi avoir une âme. Dans le *Phèdre* ⁽²⁾, Platon prouve la nécessité d'un premier moteur en tant que principe du mouvement, et qui comme tel n'a ni commencement ni fin, n'a jamais commencé d'exister ni de mouvoir ; il l'appelle âme incréée ἀγέννητος. De même dans les *Lois* ⁽³⁾, il est question d'une âme désordonnée principe de mouvement, mais en même temps du mal, car le mouvement qu'elle produit n'est point dirigé vers l'ordre. Ne pourrait-on pas identifier cette âme avec le principe du désordre dont parle *Timée* ? Si toute cause de mouvement est nécessairement une âme, cette âme n'est point née et est antérieure à l'organisation de l'univers. L'âme éternelle de *Phèdre*, l'âme désordonnée des *Lois*, la nécessité et l'agitation du *Timée*, désignent une seule et même chose, la cause du désordre qui précède la production du monde ; mais ce n'est point celle-là qui meut aujourd'hui le *Cosmos*, car n'étant ni bonne ni raisonnable, elle ne peut réaliser ni l'ordre ni la beauté.

Au même passage des *Lois* ⁽⁴⁾, Platon fait mention d'une autre âme « Cause première de génération et de corruption, née avant tous les corps, principe le plus ancien et le plus divin, intelligence qui a ordonné l'univers ». Elle est seulement la plus ancienne entre les êtres qui ont été produits par géné-

(1) *Id.*, 57e.

(2) 246 et sq.

(3) x, 891-892, 897 ; xii, 966d.

(4) *Lois*, 967b-c.

ration et c'est pourquoi elle commande à tous les corps; il y a donc une âme du monde, âme bonne et raisonnable et qui comme telle a commencé d'exister : c'est de celle-là que Timée expose en détail la production et l'organisation.

L'âme est pour l'homme principe de vie, de mouvement et de connaissance. C'est elle qui lui donne son activité, mais en même temps qu'elle produit le mouvement et le dirige, elle maintient l'harmonie dans son être ; car loin d'être une harmonie, comme le prétendaient les Pythagoriciens, elle est au contraire cause d'harmonie. Or l'harmonie ne peut avoir d'autre cause que la raison et comme la raison ne peut exister sans l'âme, l'âme est donc raisonnable ⁽¹⁾. L'univers, comme l'homme, se meut aussi de lui-même, nous savons même que c'est un vivant, et comme il se meut avec un ordre parfait, il a également une âme raisonnable.

Dans l'ordre de la connaissance, tantôt l'âme humaine entre en rapport avec les objets sensibles et éprouve des sensations, tantôt elle a l'intuition des idées immatérielles : c'est un organe mixte, d'une nature double. L'âme du monde est aussi un mixte, car d'une part elle doit refléter les êtres intelligibles et d'autre part pénétrer les choses sensibles. C'est pourquoi elle semble se confondre avec le premier ciel, premier des objets visibles, participant à la fois de l'essence immatérielle et de l'essence matérielle, intermédiaire entre Dieu et le monde, supérieur par position et antérieur par l'existence aux astres et à la terre : c'est un être divin.

L'âme est composée en vue de sa fonction. D'abord le Démonstrateur prend l'essence indivisible, immuable, l'unit à la substance divisible des corps et forme avec les deux un mélange ; « puis unissant l'élément indivisible, l'élément divisible et le mélange, il les combine tous les trois en une forme unique, harmonisant par force avec le Même, la substance de l'Autre, qui se laissait difficilement mêler. Il a mélangé les deux substances avec la troisième et des trois il en fait une seule » ⁽²⁾. C'est avec cette dernière qu'il va former l'âme.

(1) *Tim.*, 30 et sq.

(2) *Timée*, 35a.

Qu'est-ce au juste que l'essence indivisible et l'essence divisible ? Il n'est pas facile de les identifier. La première, le Même, essence immuable, vient-elle du modèle idéal, et est-elle de même nature que les Idées ? Ce serait l'élément intelligible par excellence. Mais comment concevoir qu'une essence uniquement intelligible puisse se diviser ? Comment séparer une partie de ce qui est immatériel et inétendu pour la faire entrer dans un mélange ? Il y a là une grosse difficulté. De plus que faut-il entendre par substance divisible des corps. Les corps n'existent pas encore. Il y a bien le troisième genre dont nous avons parlé, ainsi que la force aveugle qui l'anime, cause errante, nécessité ! Mais comment concevoir à nouveau qu'on puisse en séparer une partie, surtout s'il s'agit de l'âme irraisonnable ? Cependant on ne voit pas de quelle nature autre, pourraient être les composants. Apparemment l'âme du monde serait donc constituée par quelque chose de semblable à l'essence immuable des Idées et quelque chose de semblable à la nécessité ou à la force aveugle qui l'anime. Est-ce une explication ou simplement la traduction imagée de cette opinion que l'Idée pénètre la matière première pour la déterminer par des formes ? Ou bien est-ce simplement la transposition mythique et historique des données psychologiques sur l'âme humaine, à la fois intelligence raisonnable, siège des passions supérieures ou de la volonté et des appétits inférieurs, mais unique cependant ? Ce qui répond assez bien aux éléments qui constituent l'âme du monde. Quand il s'agit de la production de l'univers, il y a toute la question du passage du métaphysique au physique, de l'intelligence à la matière. Platon la transpose en images et en métaphores, mais ne la résout point clairement ; il serait dangereux de prendre son récit à la lettre, car il ne faut pas oublier que nous sommes en présence d'un mythe, présenté simplement comme vraisemblable (1).

(1) M. A. RIVAUD, dans ses *Etudes platoniciennes*, I. *Le système astronomique de Platon* (*Revue d'Histoire de la Philosophie*, Janvier-Mars 1928, p. 1-26), reprend une idée à laquelle H. MARTIN faisait déjà allusion (*Etudes sur le Timée de Platon*, Paris 1841, II, p. 401) à propos du passage *ἔνεα δι' ὧψως τούτων αὐτῶν μιμημάτων μάταιος ἂν εἴη πόνος* (*Tim.*, 40d). Qu'est-ce que

Œuvre immédiate de l'activité divine, élément le plus noble et le plus beau, et comme tel antérieur au corps, l'âme est ce qu'il y a de plus important dans l'organisation du monde. La naissance de l'univers est produite par un mélange de la nécessité désordonnée et de l'action de l'intelligence ordonnatrice ; Dieu a placé l'intelligence dans l'âme, l'âme dans le corps, et c'est ainsi qu'il a construit le Tout. Une fois l'âme produite, le Démonstrateur l'a « placée au centre du corps du monde ; il l'étendit à travers le corps tout entier et même au-delà de lui et il en enveloppa le corps. Il forma ainsi un ciel circulaire, ciel unique, solitaire, capable, par sa vertu propre de demeurer en soi-même sans avoir besoin de rien autre... et par ce moyen il l'engendra dieu bienheureux » (1). Le ciel constitue en effet la limite de l'univers visible, il le domine et le gouverne. « L'âme étendue dans toutes les directions depuis le milieu jusqu'aux extrémités du ciel, l'enveloppant en cercle du dehors et tournant en cercle sur elle-même, en

ces *μνημάτα* que le sage doit avoir sous les yeux pour faciliter sa démonstration, sous peine de faire un travail inutile ? Ce ne sont point les phénomènes eux-mêmes, figures des réalités supérieures, mais bel et bien un appareil construit par un ouvrier habile et qui reproduit les mouvements des astres, une sorte de sphère armillaire. Contrairement à l'opinion commune, celle-ci aurait été connue bien avant Archimède. M. Rivaud pense que par deux fois Platon a fait allusion à un appareil de ce genre, au x^e livre de la République, lorsqu'il est question, dans le mythe d'Er le Pamphylien, des fuseaux des trois Parques avec leurs mouvements minutieusement décrits ; mais c'est surtout à propos de la formation de l'âme dans le *Timée* que l'hypothèse apparaît ingénieuse : en montrant le Démonstrateur en train de façonner la sphère céleste avec les deux branches d'un χ , Platon songe à l'ouvrier construisant une sphère armillaire, et il nous en décrit avec une rare précision tous les gestes successifs : c'est justement ce planétaire dont Platon nous assure la présence nécessaire pour comprendre les mouvements des astres. Il y aurait ainsi un mélange de mythe et de réalité dans ce passage délicat de la formation de l'âme, et *Timée* aurait associé dans un récit unique la formation du Cosmos et la construction de l'appareil destiné à représenter les mouvements des astres : Le Démonstrateur agirait à la manière d'un artisan qui construit une sphère armillaire.

Cette opinion nous apparaît d'autant plus probable qu'elle est tout à fait dans la manière de Platon. N'est-ce pas en s'inspirant d'une sorte de jeu de guignol que, dans le vi^e livre de la République, l'auteur expose le mythe de la caverne et sa théorie des Idées ?

Cf. A. DIÈS, *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, Janvier et Avril 1927.
LAFAYE, *Dict. des Antiquités*, fasc. 80, p. 76-77.

(1) *Timée*, 43c.

elle-même, commença d'un divin commencement sa vie inextinguible et raisonnable ⁽¹⁾. » Ainsi naquirent, d'une part le corps visible du soleil, et de l'autre le visible mais participant au calcul et à l'harmonie, « l'âme, la plus belle des réalités engendrées par le meilleur des Etres intelligibles qui sont éternellement » ⁽²⁾. C'est donc ainsi que commença d'exister le Cosmos avec l'âme raisonnable qui le dirige et l'enveloppe.

Dans l'ordre de la connaissance, les notions mathématiques sont intermédiaires entre l'idée, objet de science, et la sensation objet d'opinion. Aussi l'âme qui est intermédiaire entre l'intelligible et le sensible sera organisée selon les déterminations numériques. Les Pythagoriciens ont accrédité la croyance que l'harmonie est soumise à des lois mathématiques et que les notes de la gamme correspondent à des nombres. L'âme, principe d'harmonie, suit donc elle aussi les lois du nombre, elle est nombre et mesure; non point qu'elle soit limite au sens où l'entend Philèbe ⁽³⁾, mais elle tient de la limite en ce qu'elle est harmonieusement composée selon les lois rigoureuses qui règlent l'harmonie musicale. Platon étale les connaissances mathématiques de son école pour montrer « comment le nombre s'empare des choses et porte partout l'ordre, la mesure et la beauté, beauté cachée, invisible au profane et que le philosophe seul, nourri de mathématiques et habile au calcul, sait apercevoir. Des éléments dont se compose l'âme du monde et par suite notre âme, le plus important, le seul qui demeure, c'est le nombre » ⁽⁴⁾.

Une fois l'âme produite, il semble que l'œuvre du Démonstrateur soit presque achevée; de plus, l'auteur n'a-t-il pas atteint son but exclusivement moral? Aussi Platon ne s'attarde guère à expliquer l'origine des autres parties de l'univers. Il reste cependant quatre espèces d'êtres à créer : les dieux, les hommes, les animaux et les végétaux. Le dieu suprême ne va créer directement que les premiers et encore les plus impor-

(1) *Timée*, 36a.

(2) *Id.*, 37b.

(3) 25a.

(4) RIVAUD, *o. c.*, p. 51.

tants de l'univers, les astres, qui subissent immédiatement l'action de l'âme cosmique. Celle-ci réunit donc le Même et l'Autre, tient à la fois de l'essence incorporelle de l'idée et de l'essence matérielle; cette double nature entraîne un double genre d'activité. Elle se meut elle-même ⁽¹⁾, car le mouvement psychique est essentiellement spirituel; en même temps elle meut les corps qui ne peuvent se mouvoir d'eux-mêmes car ils sont étendus.

Le Démonstrateur sépare donc en deux bandes le mélange qui constitue la substance de l'âme; puis il les croise l'une sur l'autre en forme d'X et rejoint les extrémités de chacune pour former des cercles, l'un extérieur, l'autre intérieur. Le cercle extérieur est le mouvement de la substance du Même, lequel en tant que principe moteur dirige les mouvements uniformes des corps célestes, c'est-à-dire la révolution des étoiles fixes, « êtres divins et éternels qui, placés dans l'orbite du ciel, demeurent identiques et tournent dans le même lieu ⁽²⁾ ». Se mouvant selon des rapports invariables et uniformes, ils imitent à leur manière la pensée divine qui contemple les essences éternelles dans un acte unique d'intellection. Puis le Démonstrateur divise le cercle intérieur en sept orbes inégaux et dans chacun des orbes il place un astre : ce sont les planètes, emportées dans des mouvements divers et variés ⁽³⁾ par la révolution de la substance de l'Autre. Le corps de tous ces dieux est en grande partie de feu, afin qu'ils soient les plus brillants et les plus beaux à voir; leur forme est arrondie à l'imitation du Tout. Chacun a reçu une âme, mais une âme de nature inférieure à l'âme du monde, car elle ne contient pas l'essence pure, identique et invariable. Et tous ces corps devenus des vivants commencèrent leur course oblique suivant le mouvement de l'Autre, mais dominée par le mouvement du Même. De l'accord des deux, résulte l'harmonie dans des mouvements ordonnés. Toujours, en effet, le Même domine l'autre, la νόησις est supérieure à l'αἰσθησις

(1) *Tim.*, 36e.

(2) *Id.*, 40b.

(3) *Id.*, 37a-b.

le νοητόν à l'αἰσθητόν, l'esprit à la matière, l'intelligence à la nécessité, le mouvement régulier au mouvement irrégulier. C'est ainsi que l'ordre est assuré dans l'univers par la suprématie de la raison et de l'intelligence ⁽¹⁾.

Enfin pour mesurer les huit mouvements, « Dieu fixa un luminaire à celle des orbites qui est placée, la seconde par rapport à la terre, celle que nous appelons Soleil » ⁽²⁾. « Telle fut l'origine du ciel, des étoiles fixes et des sept planètes, qui sont les huit grandes divinités créées. » De la terre l'auteur ne dit rien, sinon qu'elle « est la première et la plus vieille des divinités qui sont nées à l'intérieur du ciel, disposée pour être la gardienne de la nuit et du jour : affirmation qui n'est sans doute qu'une concession aux croyances populaires, d'après lesquelles Gaia était avec Ouranos à l'origine des choses.

Il y a d'autres divinités que les astres, divinités innombrables qui peuplent l'univers, constituent la mythologie traditionnelle de la Grèce, et dont les poètes ont raconté la naissance et l'histoire ! Platon se déclare incapable d'en connaître l'origine. Il se soucie cependant de ménager la susceptibilité populaire, qui avait fait condamner Socrate, et affirme, non sans un certain persiflage, que le plus simple sur cette question est de s'en remettre aux croyances communes des anciens : « Descendants des dieux, à ce qu'ils disaient, ils connaissaient sans doute exactement leurs aïeux ; et il est impossible de ne pas accorder créance à des enfants des dieux, même quand ils parlent sans démonstrations vraisemblables ni rigoureuses. Mais il faut les croire, comme le veut l'usage, quand ils assurent qu'ils débitent là leurs histoires de famille ⁽⁴⁾. » On ne peut guère ridiculiser plus aimablement les vieilles thégonies d'Hésiode et d'Orphée ! Et ne savons-nous pas que tout cela est pur mensonge, sans aucun intérêt philosophique. Océan, Rhéa, Zeus ne sont que des mots dont on a fait l'étymologie dans le Cratyle.

(1) *Timée*, 48a.

(2) *Id.*, 39b.

(3) *Id.*, 40b.

(4) *Id.*, 40e.

Le modèle contenant toutes les espèces de vivants, la copie doit aussi les contenir pour être une image parfaite. Mais ce seront nécessairement des espèces mortelles; par suite le Démonstrateur ne peut les créer lui-même directement, car il ne peut faire que des vivants éternels. Les êtres animés qui nous entourent naissent et meurent, ils ne sont point l'œuvre de Dieu. Après avoir créé les jeunes divinités, c'est-à-dire les astres, le Démonstrateur leur tient le discours suivant : « Afin que ces êtres-là soient mortels et que d'autre part le Tout soit vraiment le Tout, appliquez-vous selon votre nature à fabriquer des vivants. Imiter l'action de mon pouvoir, lors de votre propre naissance ⁽¹⁾. » Les dieux secondaires vont donc imiter l'action créatrice de leur auteur, en vertu d'un pouvoir qu'il leur a communiqué. Cependant il se réserve de préparer l'élément divin, immortel, l'âme qui donne la vie aux corps et il en prépare la semence avec les résidus des premières substances dont il avait formé l'âme du Tout, sans faire entrer dans le mélange l'essence pure et identique. « Et après ces semailles il abandonna aux dieux jeunes, la tâche de façonner les corps périssables... Et Dieu, ayant réglé tout cela, demeura dans son état accoutumé. Pendant qu'il se reposait, ses enfants, s'étant pénétrés de ses instructions, s'y conformèrent ⁽³⁾. »

Les dieux prirent donc au monde quelques parcelles de feu, de terre et d'eau et d'air ⁽³⁾, rassemblèrent ensemble ces parties, par des joints très serrés et invisibles, et fabriquèrent ainsi un corps pour chaque individu. Dans la poitrine ils plaçant l'âme mortelle. Pour imiter l'univers sphérique, ils façonnent la tête humaine en lui donnant la forme ronde; c'est là que réside l'âme intelligente, semblable à l'âme du monde et dont l'activité principale est la pensée, sorte de mouvement circulaire. Seul le sexe masculin a été créé par les dieux ; les femmes sont des hommes dégénérés « qui étaient couards et avaient mal vécu » ⁽⁴⁾. Grâce à la dualité de sexe, l'espèce

(1) *Tim.*, 41e.

(2) *Id.*, 42e.

(3) *Id.*, 43a.

(4) *Id.*, 90e.

humaine pourra désormais se perpétuer. Les oiseaux sont aussi des hommes, dépourvus de méchanceté, mais légers; les quadrupèdes, des hommes encore, mais qui ne font aucun usage de leur intelligence; de même les reptiles, plus stupides que les précédents, et plus attirés vers la terre. Les poissons sont les hommes les plus ignorants de tous : ils ne sont même pas dignes de respirer un fluide pur, « car leur âme est pleine d'impureté par l'effet de tous ses désordres » (1). Et aujourd'hui les êtres vivants se transforment encore suivant le même mode les uns dans les autres, selon qu'ils gagnent en intelligence ou en stupidité. Enfin, au bas de l'échelle des êtres, naissent les végétaux : ils ont une âme puisqu'ils ont la vie, mais une âme qui ne peut les mouvoir et sert seulement à leur nutrition. Tout ceci n'est qu'ironie, ébauche d'une vague métempsychose ou plutôt d'une leçon morale, mais contient, nous le verrons, une idée philosophique très profonde et très importante pour comprendre l'ensemble du système.

Après avoir terminé son grand mythe, Platon garde le ton du récit, et reste à dessein, vague et imprécis. Son but est atteint puisqu'il a montré que le monde n'est point dû à une évolution purement mécanique de la matière, mais à l'action d'une force intelligente, celle du Démonstrateur ou des dieux inférieurs, organisateurs de l'univers à des degrés différents. A quelle époque sont apparus les astres, les vivants et l'homme? La question n'a qu'une importance secondaire. Le genre humain remonte peut-être à une très haute antiquité, car depuis qu'il y a des hommes et des cités, un temps incalculable s'est écoulé (2). Ceci ne veut point dire, comme on le croira plus tard, que l'espèce humaine n'a point commencé d'exister. Cependant, si elle est très ancienne, comment se fait-il que la civilisation soit relativement récente? Nous avons là un thème philosophique commun à cette époque et que nous connaissons par le mythe du Protagoras. Il est possible, déclare Timée, qu'il se soit produit certains cataclysmes, par exemple des déluges, qui ont submergé des parties du monde

(1) *Tim.*, 91d-c, 92a-b.

(2) *Lois*, III, 676a; VI, 782a; *Polit.*, 28b.

comme l'Atlantide, fait disparaître des peuples entiers et entraîné la destruction brutale des sociétés avancées, sur un point de l'univers. Là encore Platon se contente de reprendre les traditions transmises par la croyance populaire, tout en faisant une transposition sérieuse. Mais cela n'est que légende et n'a de valeur que dans la mesure où la réflexion philosophique peut en tirer parti. Ces cataclysmes partiels sont des révoltes passagères de la cause errante contre l'intelligence qui l'a dominée; ils ne portent pas atteinte à l'ordre de l'univers créé par un esprit divin.

Telle est dans ses différentes phases la cosmogonie platonicienne : avec la création des éléments, des vivants, des astres et de l'âme du monde, elle nous offre un tableau complet de l'organisation de l'univers. Une dernière question fort importante reste à élucider, question qui touche de très près aux croyances religieuses : le monde a-t-il commencé et doit-il finir? Timée l'a énoncée dès le début de son récit. Aussitôt après le mythe de l'Atlantide, il pose en effet le problème : « Etablissons d'abord en ce qui le touche (le cosmos) la question que, disions-nous, il faut poser au début pour toute chose : a-t-il existé toujours, sans avoir aucun commencement de génération, ou bien est-il né, en commençant d'un certain terme initial ? ⁽¹⁾ » Ici ce n'est plus le ton du mythe, ni d'une interrogation formulée par mode de délassement ou d'amusement; c'est une question grave. La réponse est immédiate et fort nette : « Il est né » *γένονεν*, et l'emploi du parfait indique nettement une action terminée dont le résultat dure encore : le monde a donc commencé d'être. C'est la croyance traditionnelle, mais il faut la légitimer. La raison principale que Platon va nous en fournir découle de l'ensemble de sa philosophie et plus spécialement de sa théorie de la connaissance.

Celle-ci repose essentiellement sur la distinction entre la science et l'opinion, l'opposition *ἐπιστήμη* — *δοξά*. L'objet de la science, c'est la vérité intelligible, les idées, essences éternelles ayant en elles-mêmes leur raison d'être ; la croyance et l'opinion ont pour objet les choses sensibles, qui ne sont jamais

(1) *Tim.*, 28b.

réellement puisqu'elles n'existent pas par elles-mêmes. Or, ce que l'être est au devenir, la vérité l'est à la croyance ⁽¹⁾. Ce qui est saisi par un acte de l'intellect et par le raisonnement, est toujours et n'a pas de génération ; c'est l'être éternel qui ne naît point et est constamment identique, l'Idée seule véritable essence οὐσία. Au contraire, « ce qui est objet d'opinion jointe à la sensation irraisonnée, naît, meurt, n'existe jamais réellement » ⁽²⁾. C'est une γένεσις. La même distinction entre l'Etre et le phénomène reparaît également dans la République ⁽³⁾, le Politique ⁽⁴⁾, et surtout dans le Philèbe ⁽⁵⁾ : « N'avons-nous pas deux sciences différentes, l'une qui a pour objet les choses sujettes à la génération et à la corruption ; l'autre, ce qui échappe à l'une et à l'autre et subsiste toujours le même et de la même manière. En le considérant du côté de la vérité, nous avons jugé que celle-ci est plus vraie que celle-là. » Par le fait qu'un objet est connu d'une manière purement intellectuelle il est nécessairement éternel et sans commencement ; par contre, l'objet de la connaissance sensible a commencé et est périssable. Le parallélisme est rigoureux entre science-croyance, éternité-génération. Or, comme le monde est visible, tangible, a un corps, c'est-à-dire est appréhendé par la croyance et l'opinion ⁽⁶⁾, il s'ensuit donc que le ciel entier, le cosmos, est né et a eu un commencement.

Cet argument capital, pour démontrer que le monde actuel a commencé d'exister, est corroboré par le récit cosmogonique. Le Démonstrateur délibère avant de créer, passe à l'action par un effet de sa bonté : il produit une âme raisonnable qui jusque-là n'existait pas puisque tout était en désordre ; il discipline la cause errante, crée les grandes divinités du ciel, puis cesse son travail organisateur. Les cieux, les astres, les hommes, les plantes, les animaux ont commencé à vivre, pen-

(1) *Id.*, 29c.

(2) 28a.

(3) VI, 507b, 509d ; VII, 534a, 525b.

(4) 269d.

(5) 59b.

(6) *Tim.*, 28b-c.

dant que les minéraux se formaient dans la terre sous l'influence de l'eau, de l'air et du feu.

Le mouvement ordonné a commencé, il en est de même du temps. Dans les vieilles cosmogonies, Kronos était père de Zeus créateur du monde actuel, dans la cosmogonie du Timée, le temps est né avec le monde. Aussi Platon affirme expressément qu'il a commencé. Ce sont, en effet, les révolutions périodiques des astres qui nous en ont suggéré l'idée. « Dans l'état actuel ce sont le jour et la nuit, les mois, les périodes régulières des saisons, les équinoxes, les solstices, toutes choses que nous voyons, qui nous ont procuré l'invention du nombre, fourni la connaissance du temps et permis de spéculer sur la nature de l'univers ⁽¹⁾. » Les astres sont ainsi les organes du temps, comme s'il avait encore une personnalité semblable à celle de la mythologie. Le temps est également nombre et pour qu'il y ait nombre, il faut une unité reparaissant à intervalles égaux et déterminant des segments égaux. C'est pourquoi le temps n'existe pas avec un mouvement quelconque mais seulement avec les mouvements périodiques. Dans l'agitation désordonnée de la cause errante, antérieure à l'organisation du Cosmos, il n'y avait aucun système de référence auquel on puisse rapporter les changements de position des mobiles et par suite il n'y avait ni unité, ni nombre, ni temps. Platon n'est pas arrivé à la notion d'un χρόνος ἀτάκτος ; ce serait pour lui une contradiction dans le concept de temps ; il pouvait y avoir durée, mais pas de temps, car pour cela il fallait une âme raisonnable produisant des révolutions ordonnées. Du fait que le mouvement régulier a commencé, il s'ensuit donc que le temps a commencé, sans être pour cela une production de l'âme cosmique ou universelle au sens où l'entendra Plotin, puisque le temps n'est qu'un mode du mouvement.

De plus, nous savons que le Monde est l'image d'un modèle vivant éternel, et de même que l'éternité est un mode du dieu immuable, le temps est un mode de l'univers. « Quand le Père eut créé ce monde image des dieux éternels, il se réjouit et

(1) *Timée*, 47a.

dans sa joie, il réfléchit aux moyens de le rendre plus semblable encore à son modèle. Et de même que ce modèle est un vivant éternel, il s'efforça dans la mesure de son pouvoir de rendre éternel ce Tout lui-même également ⁽¹⁾. » Le monde étant engendré, son auteur ne pouvait lui donner l'éternité du modèle, ç'eût été contraire à la nature de l'objet. C'est pourquoi il va s'appliquer à produire une imitation mobile de l'éternité immobile, et tout en organisant le ciel, il a fait de l'éternité immobile et une, cette chose qui progresse selon la loi du nombre, cette chose que nous appelons temps ⁽²⁾. » Les jours, les nuits, les mois et les saisons n'étaient point avant la naissance du ciel. « D'après ces réflexions à cette intention concernant la naissance du Temps, le Soleil, la Lune et les cinq astres qu'on appelle errants, sont nés pour définir les nombres et en assurer la conservation ⁽³⁾. »

Le temps est donc une image de l'éternité, et il y a entre les deux toute la différence de la représentation sensible à l'Idée : ce qui ne veut pas dire que le temps soit quelque chose comme une ligne parallèle à celle de l'éternité. L'éternité est indivisible, le temps est multiplicité et nombre, l'éternité est immuable, le temps est succession, l'éternité est, le temps était, est et sera. L'éternité est donc caractérisée par l'immuabilité propre aux essences qui ne sont susceptibles de recevoir aucune altération, ne deviennent point plus vieilles après avoir été plus jeunes. « Le passé, l'avenir sont des espèces engendrées du temps, et lorsque nous les appliquons hors de propos à la substance éternelle, c'est que nous en ignorons la nature, car nous disons de cette substance qu'elle était, qu'elle est et qu'elle sera. Or, en vérité, l'expression « est » ne s'applique qu'à la substance éternelle ⁽⁴⁾. » Le passé et l'avenir ne conviennent qu'aux êtres qui deviennent dans le temps.

(1) *Tim.*, 37b-d.

(2) *Id.*, 37d. Platon emploie de préférence le terme αἰών quand il s'agit de l'éternité immobile; cependant il ne la distingue pas nettement de l'αἰδιότης, et emploie indistinctement l'un pour l'autre : ainsi il dira Ζῶον αἰδιον et ἡ τοῦ ζῶου φύσις οὕσα αἰώνιος en parlant du modèle du Monde.

(3) *Tim.*, 38e.

(4) *Tim.*, 37e.

Du fait que le temps comporte un passé et un avenir, s'ensuit-il nécessairement qu'il ait commencé? Platon ne dit-il pas dans les Lois ⁽¹⁾, que depuis qu'il y a des hommes et des cités, un temps incalculable s'est écoulé? Ne parle-t-il pas aussi de la longueur et de l'infinité du temps ⁽²⁾? « Si la phrase signifiait, remarque H. Martin ⁽³⁾, que le temps est infini comme l'éternité, il faudrait croire que la notion de temps est appliquée à la durée confuse du chaos, plutôt que de supposer que Platon soit en contradiction avec lui-même. » Or, nous savons que l'auteur ne pouvait avoir la notion de temps désordonné; de plus, il affirme nettement dans le Timée, « Que le temps a commencé avec le ciel », « que le ciel depuis le début et dans toute la suite du temps, a été et sera » ⁽⁴⁾. Le passage des Lois que nous venons de citer signifie sans doute que le temps a une durée très longue, mais qu'il est mesurable, comme l'indique le terme *μήκους*, car tout ce qui est divisible en parties comporte un terme initial. Enfin ne faudrait-il pas voir dans cette affirmation d'infinité, une conception purement mathématique, d'après laquelle le temps serait infini comme l'espace, c'est-à-dire indéfiniment divisible? Ce n'est guère probable, car cette notion ne s'accorde plus avec les données psychologiques : la conscience ne perçoit que des durées concrètes et finies. Or, nous savons que pour Platon la connaissance psychologique est primitive et fondamentale, tandis que la division par le nombre est secondaire.

Le temps a donc commencé avec le mouvement du ciel ; il est ainsi lié à une forme particulière de mouvement, le circulaire, mouvement apparent de la sphère des étoiles fixes et des planètes, qui reprennent périodiquement la même position par rapport à la terre. Les révolutions étant différentes, chaque astre pourrait fournir un temps particulier, mais les divers temps des planètes sont mesurés par les révolutions du soleil et de la lune, qui servent d'unités. Il ne faut pas oublier que le temps imite l'éternité de son modèle, et l'image sera

(1) III, 676a.

(2) *Id.*, 678b « χρόνου μήκους τε καὶ ἀπειρίας ».

(3) *Comm. au Tim.*, II, p. 188.

(4) *Tim.*, 38c.

d'autant plus parfaite que le mouvement sera plus régulier dans sa forme. Or, le mouvement sphérique est toujours identique à lui-même, et participe en quelque sorte au mouvement de la pensée car il se fait sur lui-même ; il ne comporte ni antériorité ni postériorité puisque chaque position du mobile peut être considérée comme un avant ou un après : la circonférence décrite n'a ni commencement ni fin et c'est pour cette raison qu'elle était chez les anciens le symbole de l'éternité ⁽¹⁾. Rien n'empêche cependant que ce mouvement ait eu un commencement. Platon conçoit même qu'au bout d'un temps plus ou moins long, les astres animés de vitesse différente, viendront achever ensemble leur révolution, et reprendront leur position initiale qu'ils avaient au point de départ, c'est-à-dire seront en conjonction sur un axe unique par rapport à la terre ⁽²⁾. Ce temps ainsi mesuré constitue la grande année. Une telle opinion ne fait que confirmer l'affirmation de Platon que le temps est lié au mouvement circulaire et a commencé avec le monde.

Le monde et le temps ont commencé, mais ni l'un ni l'autre ne doivent finir : l'univers est immortel. C'est en effet un dieu, les astres comme le ciel sont des dieux parfaitement heureux. Platon se rappelle les railleries de Xénophane contre ces divinités qui naissent et devraient également mourir. Dire que les dieux naissent et meurent est chose impie et contraire à l'expérience. L'auteur du *Timée* a suivi la tradition mythique et exposé leur origine, il se conformera encore aux croyances vulgaires en affirmant qu'ils ne doivent pas mourir, mais il essaiera de justifier l'opinion commune. « Le temps est né avec le ciel, dit-il, afin que nés ensemble, ils se dissolvent ensemble si jamais ils doivent se dissoudre ⁽³⁾. » Le temps a commencé et est limité à son origine ; il est succession et sera

(1) Alcméon de CROTONE, *Commentaire au Timée, dans Alcinoos*, xvii, 3 : « Les hommes meurent parce qu'ils ne peuvent joindre le commencement à la fin ». Dans la sculpture grecque l'éternité était symbolisée par un serpent qui se mordait la queue.

(2) *Tim.*, 39d. Cf. aussi TACITE, *De orat.*, c. 16 ; CIC., *De nat.*, *Deor.*, II, 20 ; MACROBE, *Songe de Scipion*, II, 11.

(3) *Id.*, 38b.

toujours nombre puisqu'il a eu un premier instant. Mais il ira toujours en augmentant indéfiniment; sa ressemblance et sa participation à l'éternité infinie iront en se perfectionnant; les deux ne pourront cependant jamais se confondre car ils appartiennent à deux catégories d'êtres absolument hétérogènes, l'intelligible et le sensible qui sont à deux plans différents dans la catégorie de l'existence : l'éternité du modèle est unité, l'éternité du temps est nombre.

Si le temps ne doit pas finir, c'est que le mobile et le mouvement dont il est un mode, ne doivent eux-mêmes point finir : l'univers est aussi immortel. Lorsque les astres furent créés et réglés dans leur marche, lorsque chacun eut occupé la place qui lui était assignée dans l'ordre cosmique, le Démonstrateur leur fit cette déclaration solennelle ⁽¹⁾ : « Dieux, fils des dieux, dont je suis l'auteur et des œuvres desquels je suis le père, vous êtes nés par moi, et parce que vous naquîtes vous n'êtes ni immortels ni du tout incorruptibles. » Jusqu'ici Platon est bien d'accord avec Xénophane : tout ce qui naît doit périr, et n'est-ce pas ainsi que les choses se passent autour de nous comme pour nous ! Sans doute Timée a pris soin d'affirmer que l'univers est un, qu'il n'y a rien en dehors de lui capable de l'atteindre ! La même idée est reprise dans les Lois, savoir qu'il contient tous les êtres et que par suite il n'y a rien qui puisse le faire mourir, ou alors vaudrait autant dire qu'il se détruirait lui-même ⁽²⁾. Mais il a beau être parfaitement ordonné, il n'est pas immortel par nature, du fait qu'il a commencé. De plus il est composé, donc périssable, car seules les essences simples et immuables sont impérissables et éternelles. L'univers, bien que dieu, ne peut donc se maintenir à l'existence, la cause errante, principe primitif du désordre, pourrait échapper à la raison qui le domine et replonger toutes choses dans le chaos. S'il n'est pas détruit, ce sera grâce à une puissance supérieure.

La création a été un acte de bonté de la part de Dieu, la destruction par son auteur d'une œuvre harmonieusement

(1) *Tim.*, 41a, b, c, n.

(2) 33a-b. Le monde est exempt de vieillesse et de maladie.

unie et belle serait le fait d'un être méchant. Mais introduire la méchanceté en Dieu serait mettre la contradiction dans son être et dans ses actes, ce serait le nier lui-même. Aussi le monde produit par la volonté divine ne périra pas grâce à cette même volonté qui l'empêchera de mourir. « Indissolubles vous êtes, dit aux dieux le Dèmiurge, tant que je ne voudrai pas vous dissoudre... vous ne serez jamais dissous et jamais vous ne subirez une destinée mortelle, parce que mon vouloir constitue pour vous un lien plus fort et plus puissant que ceux dont vous fûtes liés quand vous naquîtes ⁽¹⁾. » La même puissance, la même intelligence qui a dominé la *χώρα*, continuera de la gouverner éternellement malgré ses révoltes possibles. La vie du monde sera pour ainsi dire maintenue sans cesse par l'esprit créateur qui le dirige, veille sur lui, en est en quelque sorte la Providence ; la perpétuité de l'univers devient une sorte de production ou de création continuée. Cette immortalité ne s'étend point sans doute aux êtres qui vivent sur la terre, ce n'est que trop évident : les hommes, comme les animaux et les plantes, naissent et meurent. Tous ces êtres ne sont point l'œuvre du Dèmiurge ; ils ont été seulement produits par les dieux inférieurs qui veillent sur eux de leur mieux et les protègent du mal dans la mesure du possible, mais ne peuvent leur donner une existence indéfinie qu'eux-mêmes ne possèdent point par nature, l'ayant reçue seulement par un bienfait de la bonté divine.

Platon a donc résolu à sa façon le problème qui préoccupait depuis des siècles l'esprit des philosophes. Il a expliqué l'origine de l'univers, du ciel, des astres, de la terre, des hommes et des animaux. C'est une cosmogonie complète avec un modèle, un créateur, une sorte de matière à organiser, principes suffisants pour la constitution d'un monde qui a commencé, mais ne doit pas finir. L'important pour nous est de savoir ce que vaut ce nouveau mythe, quel en est le sens et la portée.

(1) *Tim.*, 41b.

CHAPITRE IV

Comment interpréter la cosmogonie du Timée ?

- 1) LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE. 2) L'ORIGINE DU MAL.
3) LE MONDE MODÈLE D'ORGANISATION POLITIQUE, D'ÉDUCATION INTELLECTUELLE ET MORALE. 4) EBAUCHE D'UNE RELIGION ET D'UNE THÉOLOGIE NOUVELLES. 5) DIFFICULTÉS SOULEVÉES PAR L'EXPOSÉ COSMOGONIQUE. 6) LE MONDE A COMMENCÉ.

Depuis Xénophane, les philosophes avaient critiqué violemment les théogonies et les cosmogonies primitives, comme absurdes et immorales; ils avaient cherché à remplacer les légendes par des exposés rationnels. A première vue Platon n'a pas agi autrement : il a déclaré les mythes déraisonnables, il en a montré les dangers pour l'éducation humaine, et interdit l'enseignement dans sa République idéale. Cependant ces récits légués par une longue tradition, avaient suffi pendant des siècles à alimenter la piété des Grecs et à satisfaire leur curiosité intellectuelle ; celui qui les récusait, s'engageait implicitement à les remplacer et à donner une solution satisfaisante de l'origine des choses. C'est ce que Platon essaya de faire dans son Timée en élaborant un nouveau mythe, mythe purifié, non point fait uniquement pour plaire ou divertir.

l'imagination, mais qui doit être essentiellement éducateur.

Dès lors, faut-il prendre le récit à la lettre ou en dégager simplement les idées sans admettre la réalité des faits. La chose est des plus délicate. « On a beau protester, écrit L. Brunschwig ⁽¹⁾, que Platon ne se serait pas donné la peine d'écrire *Timée*, à seule fin d'exposer une cosmologie fantaisiste et illusoire, et prétendre avec Brochard, que les mythes doivent être pris au pied de la lettre ; c'est précisément quand on les prend au pied de la lettre, qu'on est obligé d'insister sur le caractère mythique que Platon leur a explicitement et littéralement conféré. »

Certaines idées philosophiques se dégagent nettement de la cosmogonie du *Timée*. On y retrouve d'abord les notions essentielles du problème de la connaissance, question capitale dans le système de Platon. Il y a une distinction profonde entre l'être immuable, l'οὐσία et le devenir, γένεσις, soumis à un changement perpétuel. Les idées apparaissent comme des réalités ayant leur existence en dehors de la pensée, puisqu'elles servent de modèle au monde sensible : elles fournissent l'objet de la connaissance certaine, ἐπιστήμη, tandis que leur copie est objet de l'opinion, δοξά. Partout se répète cette dualité du modèle et de la copie, de l'être et du devenir, du dieu invisible et du dieu visible, de l'éternité immobile et du temps son image mobile; la réalité inépuisable des Idées et le devenir remplissant toujours la χώρα, l'identité immuable de l'intelligence imitée par le mouvement circulaire parfait de l'âme du monde, la mobilité de la nature de l'Autre se répétant dans le mouvement irrégulier des cercles inégaux. Ainsi se pose le problème de la participation de la matière à la divinité, du monde sensible au modèle invisible. L'introduction des notions mathématiques dans l'organisation du ciel et de l'âme du monde servant d'intermédiaire entre les deux degrés d'être, nous ramène encore à la théorie de la connaissance. Mais tout cela n'est dans le *Timée*, qu'une question accessoire, et l'auteur s'en est occupé dans plusieurs autres de ses dialogues.

(1) O. C., p. 132.

Cependant si un dualisme apparaît dans le mythe, c'est bien un dualisme moral. Socrate s'est posé le problème de l'origine du mal dans le monde. Comment Dieu qui est bon par essence, qui serait peut-être la personnification de l'Idee du Bien, pourrait-il être l'auteur de ce qui est mauvais ? Ce qui est bon n'est pas cause de tout, il est cause du bien, non point du mal. Celui-ci ne serait-il pas produit par une cause distincte du D miurge et qui dans une certaine mesure échappe à son influence ? « La naissance du monde a eu lieu par un mélange des deux ordres, de la nécessité et de l'intelligence. Toutefois l'intelligence a dominé la nécessité car elle a réussi à lui persuader d'orienter vers le meilleur la plupart des choses qui naissent : et c'est ainsi, par l'action de la nécessité, cédant à la persuasion de la sagesse que ce monde a été formé dès le principe ⁽¹⁾. » Si l'on veut réellement dire comment le monde est né, « il faut faire intervenir dans le récit l'espèce de la cause errante et la nature de son mouvement propre ⁽²⁾ ».

Il y a donc deux éléments dans le monde, la nécessité aveugle, la *χώρα* désordonnée, et l'intelligence principe de l'ordre. Cependant la raison domine, la nécessité s'impose « en vertu d'une sorte de persuasion et d'obéissance volontaire ». La bonté du D miurge est la cause la plus puissante, *ἀρχή κυριωτάτη* ; c'est pour cela que le monde est ordonné avec harmonie, et son  me formée avec art. Ainsi l'univers est l'image de la divinité, « l'image éternelle de l'idée du Bien » ⁽³⁾. De même que les essences immuables sont subordonnées à l'idée du Bien, de même l'univers est dirigé par une  me qui l'oriente vers le Bien. C'est Dieu qui maintient l'ordre, en subjuguant la force instinctive et déraisonnable inhérente à la matière.

Le récit de la création apparaît donc comme un recul progressif de la nécessité ⁽⁴⁾ devant la raison principe d'ordre;

(1) *Tim.*, 48a.

(2) *Id.*

(3) *Timée*, 56c.

(4) *Pol.*, I, 353, *ἀνάγκη ἄρα κακὴ ψυχὴ κακῶς ἄρχειν*. De même dans la cité : *Pol.*, 489d; *Tim.*, 48a. *μεμιγμένη... ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη*; *id.* νοῦ... ἀνάγκης ἄρχοντος.

la production de l'univers se fait en plusieurs phases et consiste en une dégradation de l'idée et de la pensée divine jusqu'à la matière brute. Celle-ci constitue un ensemble de forces répulsives à l'action de la divinité, et cette action va en diminuant d'intensité depuis le premier ciel jusqu'aux minéraux. Les résidus de l'âme cosmique sont divisés en un grand nombre d'âmes qui sont à leur tour de moins en moins parfaites depuis l'homme jusqu'aux végétaux. On comprend pourquoi le Démonstrateur n'a créé en personne que la sphère des étoiles fixes et des astres errants ; c'est qu'en ceux-ci le mouvement est parfait et il n'y a pas trace de désordre ; tandis que dans les êtres inférieurs il y a une harmonie plus ou moins régulière. Dieu ne veut point collaborer au mal et ne veut point qu'on puisse l'accuser d'en être l'auteur. En somme l'action de la divinité est de moins en moins efficace à mesure qu'on s'éloigne d'elle. Il y a dégradation du modèle à la copie, et en celle-ci le dualisme de l'esprit et de la nécessité, de l'ordre et du désordre, apparaît nettement. Toute la vie du monde oscille entre deux pôles extrêmes : la divinité reléguée dans un lointain inaccessible, et une sorte de chaos à peine perceptible par les sens. L'univers est tout pénétré de la divinité selon la croyance traditionnelle. Dieu est partout et en tout à un degré plus ou moins élevé selon la nature de l'être, mais c'est lui qui donne et assure l'existence dans la mesure où le comporte chaque espèce.

Dieu domine le monde et l'âme y maintient l'harmonie par son action constante : « L'âme prend soin de la nature inanimée et fait le tour de l'univers sous diverses formes ; tant qu'elle est parfaite et conserve ses ailes dans toute leur force, elle plane dans l'éthérée et gouverne le monde ». Dans le mythe du Politique ⁽¹⁾, Platon montre que tantôt Dieu fait mouvoir en cercle cet univers en le dirigeant dans son cours ; tantôt il l'abandonne à lui-même, quand ses révolutions ont rempli la mesure du temps marqué. Or quand le monde est dirigé par une cause divine, il est en possession de la vie, et reçoit du céleste artisan son immortalité ; puis l'âme replie

(1) 269d-e.

ses ailes et comme un pilote quitte son gouvernail, elle se retire dans un lieu d'observation. Alors le monde abandonné à ses propres forces a beau essayer de se rappeler l'ordre qu'il suivait lorsqu'il avait Dieu pour chef, il n'en est pas moins entraîné en sens contraire suivant les lois de la nécessité et son penchant naturel. Que Platon ait cru aux alternatives d'ordre et de désordre dans l'univers, c'est peu probable, étant donné qu'il croit à l'immortalité du monde. Il parle sans doute ici conformément à la tradition, mais il manifeste surtout son idée que l'ordre est produit par l'âme divine et le désordre par une cause inhérente à l'élément matériel. Si Dieu cessait de veiller sur son œuvre, celle-ci retomberait immédiatement dans le trouble qui constitue le mal, sous l'action funeste de la nécessité.

Dieu a donc été et continue d'être en quelque sorte le grand éducateur de l'univers. Comme tout éducateur, le Demiurge a un idéal d'après lequel il travaille ; et son œuvre produite, il continue de la diriger, de l'organiser et de la parfaire, de manière à la rendre plus conforme à son modèle. Le monde étant l'ouvrage le plus beau que l'on puisse concevoir, Dieu a été l'organisateur, l'éducateur qui servira de type à tous les organisateurs et à tous les éducateurs ; l'organisation du monde servira de modèle à toute organisation politique, à toute éducation intellectuelle, morale et religieuse.

Le Demiurge a produit l'Etat le mieux policé et établi l'ordre par la hiérarchisation des parties de l'univers : de même l'ordre social reposera sur la hiérarchie des classes. Dieu domine son œuvre, le rôle du roi dans la société sera d'imposer sa volonté à tous les individus qui sont sous sa domination. S'il gouverne, c'est par bonté uniquement, pour le bien de ses sujets, sur lui l'envie n'aura pas de prise. Pour leur prouver qu'il a seulement en vue leur utilité, il n'a qu'à les abandonner à eux-mêmes et ils ne tarderont pas à tomber dans le désordre et l'anarchie. A toute société il faut un chef éclairé et soucieux de l'intérêt de ses sujets comme le Demiurge qui veille sans cesse sur l'univers.

Dans la hiérarchie cosmique, les astres occupent la première place, en eux l'esprit domine complètement la

matière, comme eux-mêmes à leur tour dominant les êtres inférieurs : c'est pourquoi leurs révolutions sont immuables. Dans la société, c'est aux philosophes d'occuper le premier rang, tout gouvernant doit philosopher et tout philosophe doit gouverner. Chez eux, en effet, l'esprit s'applique aussi à lutter contre la matière, et leur pensée s'efforce de dépasser les connaissances sensibles pour s'élever dans la contemplation des vérités éternelles. Ils n'ont donc qu'à suivre l'exemple du Démonstrateur qui est aussi un sophiste, mais un bon sophiste ⁽¹⁾, c'est-à-dire un malin, ou plutôt un véritable artiste qui fait triompher l'esprit sur la matière, l'âme sur le corps : ainsi, les savants seuls, pourront vraiment comprendre le rôle du Dieu créateur, et tirer une leçon pratique du récit de l'origine du monde; ce qui n'est pas à la portée du vulgaire, car celui-ci pourra seulement prendre les choses à la lettre et continuer à vivre dans les croyances traditionnelles.

Cependant tout homme doit s'appliquer à son éducation morale et même veiller à son hygiène physique qui en est la condition. Il y a en lui un principe de vie et de connaissance, l'âme, élément sorti de l'âme du monde et par suite élément divin. Si c'est l'esprit divin qui fait régner l'ordre dans l'univers, c'est également à l'âme d'introduire et de conserver la mesure et l'harmonie dans l'activité humaine, en se rapprochant de plus en plus de la mesure et de l'harmonie célestes. Semblable à l'âme du monde, notre âme est faite à l'image de Dieu et à la manière de l'âme du monde elle doit imiter son modèle. Mais comme nous ne pouvons connaître Dieu directement, nous devons nous appliquer à nous en faire une idée exacte par l'étude de son œuvre la plus parfaite, l'univers. C'est précisément pour cela que nous avons la vision, ce présent divin ⁽²⁾ : « La raison pour laquelle Dieu a inventé la vision et nous en a fait présent est la suivante et toujours la même. Ayant contemplé les mouvements périodiques dans le ciel, nous les utiliserons en les

(1) *Lois*, 319c. ὅτι... ὁ ζῆς σοφιστὴς ἐστὶ καὶ ἡ τεχνὴ αὐτὴ παγκράτη ἐστὶ. *Banq.* 177b. τοὺς χρηστοὺς σοφιστάς.

(2) *Timée*, 47b-c.

transportant aux mouvements de notre propre pensée, lesquels sont de même nature mais troublés, alors que les mouvements célestes ne connaissent point de trouble. Ayant étudié à fond ces mouvements divins qui ne comportent absolument aucune erreur nous pourrions stabiliser les nôtres qui ne cessent point d'errer ». La connaissance des lois du monde physique nous élève à la perception des idées, elle nous apprend aussi les règles de notre existence et nous montre par là-même que pour être heureux il faut nous conformer au plan divin, celui d'après lequel le monde et l'homme, l'abrégé du monde, ont été organisés. La sagesse est la conformité à l'ordre divin : en s'appliquant à connaître les lois naturelles, on arrive à la connaissance des lois éternelles, ce qui est le moyen d'être vertueux. « La volonté bonne du Démonstrateur organise le monde en faisant pénétrer dans le devenir la présence et l'action divine de l'intellect, mais elle rencontre au fond du devenir une obscure volonté de résistance. L'histoire du monde telle que la conte Timée et telle que la fait entrevoir le Politique, est faite de cette lutte entre la résistance de l'essence aveugle et de l'aspiration qu'éveille au fond de la nature le premier frôlement du divin. Cette histoire devient consciente chez l'homme et toute sa vie morale n'est que la lutte entre ces deux tendances : aversion de Dieu, conversion vers Dieu ⁽¹⁾. »

Tous les hommes recherchent le bonheur; le secret pour y parvenir est d'imiter le dieu parfaitement heureux. L'ordre règne dans le monde par l'intervention de l'âme raisonnable, il régnera aussi dans notre microcosme par la soumission de la nécessité aveugle à l'intelligence. Si l'âme est antérieure au corps, ce qui appartient à l'âme doit être antérieur à ce qui appartient au corps. Le désordre apparaît dans le monde lorsque la cause errante échappe au contrôle de la raison ou s'éloigne de Dieu, ainsi le mal apparaît dans la conduite aussitôt que le corps se soustrait au contrôle de l'esprit. De cette manière Platon explique la naissance des passions, des diverses maladies : « L'homme chez qui la semence foisonne et coule dans la moelle... éprouve à propos de tout des douleurs

(1) A. DIÈS, *Autour de Platon*, II, 570.

intenses et de grands plaisirs : il a l'âme viciée et affolée par l'action du corps ⁽¹⁾. » Et l'auteur ajoute cette affirmation célèbre : « Nul n'est vicieux volontairement. C'est par une disposition maligne du corps ou d'une éducation mal réglée que l'homme devient vicieux. » A cette même cause il faut attribuer le chagrin, l'audace, la lâcheté, l'oubli et la paresse intellectuelle. Nous croirions presque lire le traité des passions de Descartes ou ses lettres à la princesse Elisabeth ! Les maladies, d'après Timée, sont un désordre du corps que contrarie le mouvement régulier des cercles de l'âme ; l'âme tend en effet à se mouvoir circulairement, tandis que le corps se meut selon la ligne droite. Elles proviennent parfois de ce que l'âme « plus forte que le corps s'exaspère, elle l'agite violemment et tout entier par le dedans, elle l'emplit de maladies et le consume ⁽²⁾. Aussi Platon se permet de donner des conseils d'hygiène et de médecine. « Pour avoir la santé, pour être utile dans la cité, il faut mettre dans sa vie l'ordre et l'harmonie en imitant l'ordre du monde » ; que celui qui contemple, se rende semblable à l'objet de sa contemplation, « en conformité avec la nature originelle et que s'étant rendu pareil à elle, il atteigne pour le présent et pour l'avenir l'achèvement parfait de la vie que les dieux ont proposé aux hommes ⁽³⁾. » La vertu est donc avant tout un acte de l'intelligence. C'est aussi un acte du corps. Voilà pourquoi il faut se livrer aux exercices de gymnastique qui sont rythmés, le meilleur mouvement du corps étant celui qu'il produit par son activité spontanée, « car c'est le plus conforme au mouvement de l'intelligence et de tout ⁽⁴⁾. »

Ainsi il y aura chez l'homme participation morale à la bonté divine, participation intellectuelle à la raison divine, comme il y a participation à la vie du modèle par l'existence dans le monde sensible. Les mouvements les meilleurs sont ceux de la pensée et du ciel : la pensée se contemple elle-même, comme le ciel tourne sur lui-même. Des trois âmes

(1) *Timée*, 86c-d.

(2) *Tim.*, 88a.

(3) *Id.*, 90d.

(4) *Id.*, 89a.

qui habitent en nous, la plus parfaite est celle qui réside dans la tête, car la tête est sphérique comme le ciel, et l'intelligence s'élève vers le ciel. C'est donc celle-là qu'il faut développer de préférence, parce qu'elle assure notre valeur humaine et notre immortalité.

La religion apportera le dernier perfectionnement à notre éducation. En s'efforçant de ressembler par son activité à l'harmonie des mouvements de l'univers, l'homme entretient toujours en bon état le Dieu qui habite en lui ⁽¹⁾, « sans cesse il rend un culte à la divinité ». La justice consiste dans la tempérance et la modération. Or « Dieu tient la tête, la fin et le centre de toutes choses ; il va droit son chemin, poursuivant jusqu'au bout son parcours naturel, et sans relâche, la justice le suit, pour châtier ceux qui abandonneraient la voie que Dieu leur trace ⁽²⁾. La justice est inséparable de l'ordre divin et la violer c'est s'exposer aux châtiments ; mais l'homme qui s'applique à développer en lui la vertu, en organisant sa vie corporelle, intellectuelle et morale, de manière à fournir à la cité un citoyen juste, reconnaît la puissance infinie du Dieu créateur, il se soumet à ses lois éternelles. Par là même, il accomplit un acte de religion, et rend un culte à Dieu, puisqu'il suit Dieu ; il se rend agréable à Dieu en se rendant semblable à lui dans la mesure du possible. L'acte suprême de religion est en effet *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ δυνατόν* ; or on se rend semblable à Dieu en devenant juste et saint dans la clarté de l'esprit ⁽³⁾. « La fin dernière de l'homme, sa félicité parfaite sera donc de partager la vie de Dieu dans la contemplation immuable des formes intelligibles ; ce sera pour lui la béatitude, quand l'âme atteignant l'essence dont elle a été séparée, se livrera avec délice à la contemplation intellectuelle ; complètement détournée des choses sensibles elle sera tout entière absorbée dans la jouissance de la vue de Dieu ⁽⁴⁾.

(1) *Id.*, 89c. Cf. P. E. MORE, *The religio of Plato; the greek tradition*, 1, p. 87.

(2) *Lois*, 716a.

(3) THÉÉT, 176b, cf. aussi *Rep.*, 613b, εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπου ὁμοιοῦσθαι θεῷ.

(4) PHÉDON, 79d et 81a.

Une telle conception religieuse découle de notions nouvelles dans le domaine de la métaphysique et de la théologie. Le véritable Dieu, tout puissant, immuable, père et créateur de l'univers, n'est point la personnification des forces naturelles ; c'est un être transcendant qui est cause et agit. Il n'est point visible aux yeux de l'homme et ne peut tomber sous nos sens : le Nous d'Anaxagore s'est spiritualisé. Les divinités de l'Olympe se sont éloignées de la terre où il y a trop de mal. Les dieux secondaires, dieux créés et visibles, habitent les astres ou plutôt ne sont que les astres eux-mêmes. Mais le Dieu suprême, le seul et vrai Dieu est tout autre ; bien que le mythe de Phèdre ⁽¹⁾ puisse faire croire à l'existence d'un ciel situé au-delà de la dernière sphère visible et refuge de la divinité, celle-ci n'est qu'une réalité intelligible et ne peut trouver place dans l'espace car elle est présente partout et se fait sentir partout. Seuls les objets sensibles peuvent se localiser. Sous une forme et dans un sens nouveau, Platon pourrait reprendre la formule de Thalès : « Tout est plein de Dieux ⁽²⁾ », ou plutôt tout est plein de Dieu. Il y a là l'ébauche d'une théologie nouvelle qui tout en gardant quelque chose du naturalisme des anciens poètes, a complètement transformé la notion de la Divinité. Après les négations de Xénophane et l'athéisme des Atomistes, Platon pouvait passer pour avoir réconcilié la piété athénienne avec la science de la nature.

Les anciennes légendes sur l'origine du monde avaient longtemps alimenté l'imagination des poètes, mais elles n'avaient eu aucune influence sur la vie du peuple grec ; la cosmogonie de Platon, tend au contraire à servir de plan d'éducation intellectuelle et religieuse, en même temps que de modèle à l'organisation sociale, mais elle n'en reste pas moins une cosmogonie, et comme telle, elle présente bien des obscurités et des difficultés.

La notion de Démonstrateur n'est pas suffisamment claire. Nous savons que le Dieu créateur est le Dieu suprême, mais s'identifie-t-il avec l'Idée du Bien, qui dans l'ordre de la

(1) 247c.

(2) *Lois*, 899b.

connaissance occupe le sommet de la hiérarchie des essences ? On ne saurait le dire. De plus, il intervient seulement à un moment donné pour organiser l'univers; pourquoi à tel moment plutôt qu'à tel autre ? L'auteur ne le dit point et l'on se demande s'il ne lui fait point jouer le rôle de « Deus ex machina », simplement par réaction contre le mécanisme des atomistes. Ce Dieu ne crée que l'âme du monde et les divinités célestes, mais il ne produit point l'homme; par suite celui-ci ne dépend immédiatement que des dieux inférieurs et ne doit rien au créateur envers qui il n'a pas à témoigner des sentiments religieux. Enfin, à côté du Demiurge, Platon admet toute une hiérarchie de dieux sidéraux, supérieurs sans doute aux dieux de l'Olympe, mais il n'en reste pas moins hésitant entre le monothéisme et le polythéisme. Sa théologie n'est pas très cohérente; et peut-il croire sérieusement que l'univers soit lui aussi une divinité après avoir opposé si vigoureusement les essences immuables à leurs images sensibles, le modèle éternel à la copie dont la durée est limitée ?

Le créateur s'est servi d'un modèle vivant éternel, par fait, mais comment s'est fait le passage de l'un au multiple, de l'immuable au changeant, de l'infini au fini, de l'absolu au contingent? Autant de questions qui ne sont point résolues. Platon fait sans doute intervenir une âme du monde, née la première, par la volonté du Demiurge, sorte d'intermédiaire entre l'esprit et la matière; mais la difficulté n'est point supprimée, si même elle n'est pas augmentée. Il est difficile de se faire une idée exacte de cette âme à la fois indivisible et divisible, participant de l'essence de la divinité et de la nature des corps, et imprimant le mouvement à des corps étendus.

Et cette cause errante qui sert de matière? Platon a beau la rendre aussi indéterminée que possible et antérieure aux éléments, la spiritualiser si l'on peut dire jusqu'à un certain degré, il n'a pu se dégager de la tradition mythologique qui plaçait le chaos à l'origine de l'univers. Le réceptacle se laisse dominer par la pensée divine : pourquoi cette infériorité par rapport au créateur, s'il tient son existence de lui-même et coexiste au Demiurge? Encore une fois la conception n'est pas

nette et l'on se demande si l'on se trouve en présence d'un monisme ébauché ou d'un dualisme indiscutable.

Enfin le monde a commencé et ne doit point finir. C'est en cela que Platon s'est conformé le plus aux traditions populaires. Jusqu'à lui les Grecs concevaient l'univers actuel comme n'ayant pas toujours existé, mais comme étant arrivé à son état d'organisation après des phases plus ou moins longues de désordre. Il admet lui aussi cette croyance sans la discuter : les astres et le monde sont des dieux créés. Cependant le raisonnement de Xénophane est fondé sur l'expérience et la conclusion semble inéluctable : ce qui a commencé doit finir. La volonté divine est proclamée supérieure aux lois de la nature : pourquoi ne l'a-t-elle pas toujours été? La nature actuelle, il est vrai, n'existe que par un effet de la bonté de Dieu. Mais alors on revient à la question déjà posée; pourquoi ce vouloir s'est-il exercé seulement à un moment de la durée et non point éternellement, puisque le créateur est immuable ?

Tant que l'on s'en tient à la notion psychologique de temps, on peut parler sans crainte d'erreur, d'un commencement du monde et du temps; celui-ci n'a d'existence, en effet, que dans la conscience qui perçoit la durée par l'intermédiaire du changement et du mouvement. Comme elle ne perçoit que des durées concrètes, elle peut très bien l'appliquer à un monde qui a eu un commencement et n'aura point de fin. Mais si l'on passe au concept abstrait de temps, concept mathématique ou métaphysique, on aboutit à des questions insolubles. C'est de là que viendront les objections les plus graves contre le système de Platon, attribuant un commencement et point de fin à l'univers. L'auteur du *Timée* n'aurait-il pas confondu le temps et la durée, puis employé indistinctement l'une pour l'autre et passé sans cesse de l'une à l'autre? Si l'on ne perçoit que des durées finies, pourquoi admettre ensuite une durée qui ne finit point? La notion n'est point parfaitement homogène. Si l'on prend la notion abstraite on ne peut au contraire concevoir un commencement, tandis qu'on peut admettre une durée indéfinie. La logique d'Aristote aura beau jeu contre une pareille conception.

Pour Platon la notion de temps ne se conçoit que par le seul mouvement régulier. Mais on peut tout aussi bien l'appliquer au mouvement varié; il aurait donc pu concevoir un temps désordonné. Or, l'on sait que le mouvement désordonné n'a pas eu de terme initial, par suite le temps n'en aurait pas eu davantage. D'autre part, le temps est identifié à la succession des jours et des nuits, mais ce ne sont que des parties du temps comme le passé et l'avenir. En somme Platon admet la notion vulgaire qui identifie le temps avec le mouvement apparent du soleil et des astres; c'est pour cela qu'il peut affirmer que le monde et le temps ont commencé. Il ne s'est point suffisamment dégagé des opinions communes ni des traditions mythologiques : aussi c'est un des points les plus faibles de sa cosmologie et de son explication de l'origine du monde.

Le mythe du Timée est donc une étape dans la théorie de la valeur de la connaissance; il est surtout et peut être presque uniquement l'exposé imagé d'un nouveau système d'éducation morale et religieuse : « Platon a essayé de surmonter le dualisme physique en rejetant la cosmologie dans un plan inférieur, en faisant d'une dialectique strictement idéaliste, la voie d'une purification spirituelle à la fois spéculative et morale, qui tourne l'âme tout entière vers l'unité parfaitement une ⁽¹⁾. » Cependant les philosophes et surtout les commentateurs négligeront cette manière d'envisager la cosmogonie platonicienne; ils ne tiendront point compte des précautions de l'auteur qui se propose seulement de dire des choses vraisemblables; ils oublieront même le caractère mythique du récit. Ils garderont et prendront à la lettre, soit pour les admettre et les défendre, soit pour les combattre et les réfuter, les propositions principales qui résument tout l'exposé : le monde a commencé d'exister, ainsi que le mouvement et le temps; l'âme du monde a été créée de même que les astres, la terre, les plantes, les animaux et l'homme; la matière organisée n'existait pas avant l'action du Démonstrateur : si l'univers est immortel, il n'est pas éternel, il a une origine.

(1) L. BRUNDSCHWIG, *o. c.*, p. 151.

CHAPITRE V

Aristote : Le problème de l'éternité du monde

- 1) ARISTOTE EST UN SAVANT. 2) LA NOTION D'UNIVERS. 3) LA CROYANCE A L'EXISTENCE DES DIEUX ET DE DIEU, CAUSE DU MONDE. 4) LA TRADITION SUR LA NATURE DES DIEUX ENTRAÎNE LA CROYANCE A L'ÉTERNITÉ DU MONDE. 5) IL S'AGIT DONC DE LÉGITIMER CETTE CROYANCE VÉNÉRABLE ET DIVINE.

La première réaction contre la cosmogonie du *Timée* ne se fit pas attendre et fut vigoureuse. Speusippe, Xénocrate, Crantor, successeurs de Platon à l'Académie, essayèrent bien de maintenir la tradition de l'école; ils gardèrent la lettre de l'enseignement de leur maître, mais durent bientôt s'appliquer à concilier ses idées avec celles de leur ancien condisciple, devenu lui-même fondateur d'une école rivale : Aristote. Nous n'avons point lieu d'établir un parallèle complet entre les deux plus grands philosophes de la Grèce, ni d'exposer en détail les différences de leurs systèmes : nous nous bornerons seulement à ce qui peut éclairer l'objet de cette étude.

Aristote garda l'esprit de la réforme socratique et même un bon nombre de principes platoniciens. Pour lui, comme pour son maître, l'objet de la science c'est l'universel, le concept, l'essence; mais partant du même point de vue, il en tire

des conclusions totalement différentes de celles de son prédécesseur, en même temps qu'il manifeste une tendance complètement opposée. Platon réalise l'universel dans des essences séparées du monde sensible; la connaissance vraie a pour but de nous faire atteindre les idées par une intuition intellectuelle, ou plutôt par une réminiscence dont les données sensorielles fournissent l'occasion, nous dirions aujourd'hui l'inducteur. Comme il y a séparation entre les idées et le monde des phénomènes, une connaissance parfaite de celui-ci est évidemment impossible; s'il vaut la peine d'être étudié, c'est uniquement pour nous faire parvenir à l'essence dont il est la copie. Aussi le fondateur de l'Académie ne lui donne qu'une place très minime et fort accessoire dans l'élaboration de sa doctrine. Pour Aristote, les idées, ou plutôt les formes, ne sont point séparées des objets concrets, elles sont immanentes aux substances. La science et la philosophie auront donc pour objet premier d'étudier le monde en lui-même et pour lui-même, car l'objet de la connaissance est dans les phénomènes; le travail de l'esprit consistera simplement à l'en dégager. Nous avons là un retour au réalisme des anciens qui plaçaient l'être dans l'individu et non point dans l'essence universelle. Aussi tandis que Platon avait traité en métaphysicien, souvent même en poète, le problème de l'origine des idées, de la valeur de la connaissance et de l'organisation de l'univers, Aristote, dans l'étude de ces mêmes questions, se montrera physicien autant que logicien et métaphysicien; souvent même logique et cosmologie se rejoindront en son système au point de se confondre.

Les savants modernes regardent les phénomènes de la nature comme des données de fait et rarement se préoccupent de remonter à leur cause première; mais cette conception encore récente de la science fut inconnue des penseurs de la Grèce qui furent en même temps des philosophes. Dès lors, le problème de l'origine des choses apparaît redoutable pour qui veut le résoudre expérimentalement. Laplace disait : « On n'étudie les corps à mouvement circulaire qu'avec sa raison ⁽¹⁾. »

(1) LAPL., *Œuvres*, II, p. 40.

Ce n'est pourtant pas avec sa seule raison qu'Aristote voudrait étudier la constitution de l'univers, mais par l'observation ⁽¹⁾. Aussi avoue-t-il que c'est une étude fort compliquée. Il a déclaré dans les *Topiques* ⁽²⁾ qu'il y a des « problèmes au sujet desquels il y a des syllogismes contraires et sur lesquels nous ne pouvons apporter de raisons nécessaires, parce qu'ils sont ardu. De ce genre est la question : le monde est-il éternel? Car on ne peut poser des questions de ce genre ». Il ne tardera pas à devenir plus explicite et à affirmer nettement l'éternité du monde; mais il reconnaît que les difficultés des études cosmologiques et plus spécialement astronomiques, viennent de l'insuffisance de nos sens qui nous font connaître très imparfaitement les conditions de ces phénomènes; et pourtant c'est à l'expérience de fournir les données nécessaires à l'élaboration des explications scientifiques et philosophiques. Voilà pourquoi Aristote semble aborder avec tant de répugnance et presque à contrecœur le problème de la constitution de l'univers.

Serait-ce donc un motif pour arrêter toute recherche sur ce sujet? Pas le moins du monde. Le haut intérêt philosophique d'une pareille matière est cependant une raison suffisante pour s'efforcer d'en donner une explication satisfaisante. « Il faut essayer de dire ce qui semble vrai, avec la persuasion que le courage mérite d'être récompensé par le respect, plutôt que d'être taxé de témérité, lorsque par une soif insatiable de la philosophie on se contente même de solutions incomplètes, en des questions sur lesquelles nous avons les plus grandes incertitudes ⁽³⁾. » N'est-ce pas avec des précautions presque identiques que Platon avait abordé le même sujet et l'on se rappelle avec quelle insistance il déclarait vouloir énoncer seulement des opinions vraisemblables. Aristote à son tour prend un ton modeste et dubitatif, parle seulement « de dire ce qui semble vrai », sans avoir la prétention

(1) *De Caelo*, II, 286a 5. Καίπερ πόρρωθεν πειρομένοις ποιεῖσθαι τὴν ζήτησιν, πόρρω δ' οὐχ οὐτῶ τῷ τόπῳ, πολὺ δὲ μάλλον τῷ τῶν συμβεβηκότων αὐτοῖς περὶ πάντων ὀλίγην ἔχειν αἴσθησιν. ὁμῶς δὲ λέγωμεν.

(2) I, 105b, 12 sq.

(3) *De Caelo*, II, 291b 25 et sq.

d'épuiser complètement la question et d'en donner une solution indiscutable. Mais s'il reconnaît la difficulté du problème par suite de l'insuffisance des moyens de connaître, ne serait-ce point simplement chez lui artifice de langage ou pure formule d'école? Ne serait-ce point pour se faire pardonner et atténuer les attaques violentes qu'il va diriger contre son maître? Nous pouvons constater dans la suite, qu'il n'a plus l'air de douter de la valeur de ses affirmations, et qu'il garde un ton très dogmatique, parfois même railleur à l'égard de ses devanciers.

Qu'est-ce que le monde pour Aristote? La notion qu'il s'en fait ne diffère guère de celle du sens commun. Il entend d'abord par là le Tout, τὸ ὅλον, l'univers, l'ensemble des êtres qui tombent sous les sens, les astres lumineux qui se meuvent dans l'espace, les vivants qui naissent et meurent autour de nous, les choses inanimées. L'univers est un κόσμος, c'est-à-dire un monde organisé selon des lois qui ne sont pas les mêmes pour tous les êtres. Il se divise en effet en deux parties bien distinctes que l'expérience la plus vulgaire ne peut manquer de reconnaître. Au-dessus de nous, à partir de la sphère dans laquelle tourne la lune, ce sont les astres toujours brillants, emportés dans des révolutions immuables, corps célestes soumis au seul mouvement local de forme circulaire. Au-dessous de la lune, ce sont des êtres qui n'ont qu'une durée passagère et ne se meuvent qu'en ligne droite. Les deux zones, la supralunaire et la sublunaire, sont limitées et enveloppées par le ciel οὐρανός, qui désigne la périphérie de l'univers ou bien le corps spécial qui en constitue la matière ⁽¹⁾. Mais comme la sphère suprême du ciel domine et englobe les parties inférieures, l'οὐρανός indique la plupart du temps l'ensemble des corps contenus dans l'ultime circonférence ⁽²⁾. « Nous appelons ordinairement οὐρανός, dit Aristote, la totalité des choses et l'ensemble de l'univers. » L'univers c'est toutes choses, le tout, le parfait ⁽³⁾; et les termes οὐρανός,

(1) *De Caelo*, I, 278b 10.

(2) *Id.*, 278b 29.

(3) *Id.*, 298a 31; *Id.*, 268a 20, ὅστ', ἐπεὶ τὰ πάντα καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ τέλειον οὐ κατὰ τὴν ἰδέαν διαφέρουσιν ἀλλήλων.

κόσμος, τὸ πᾶν, ὅλον sont souvent synonymes, comme il ressort de nombreux passages du traité du Ciel, des Physiques et de la Métaphysique ⁽¹⁾.

En dehors de l'univers ou du ciel, il n'y a ni vide, ni temps; toutes choses sont en lui. Le monde est un, car il ne peut y avoir qu'un seul centre dans une sphère harmonieuse. Supposons qu'il y ait deux centres, les éléments qui par nature se dirigent vers leur lieu naturel, c'est-à-dire le feu en haut, la terre en bas, en vertu d'une force centrifuge ou centripète, pourraient tout aussi bien se diriger en sens inverse tout en essayant d'atteindre leur lieu naturel. Platon déduisait l'unité du monde de l'unité du modèle, Aristote se contente de dire qu'il y a là un simple fait d'expérience : le feu tend toujours en haut, la terre vers le bas. C'est donc qu'il n'y a qu'un seul centre, une seule sphère, un seul univers, ensemble harmonieux, parfait, complet nécessairement, puisqu'il contient tous les êtres compris sous trois dimensions, depuis la voûte des cieux jusqu'au plus infime des corps.

Cet univers est-il créé ou bien est-il éternel, sans commencement ni fin? Aristote a posé la question dans le traité du Ciel. « Le ciel — nous pourrions traduire par univers — est-il incréé ou créé, indestructible ou destructible ⁽²⁾ ? » L'auteur parle sans doute spécialement des corps célestes, mais nous savons que la question porte également sur tout le monde organisé; et quand même il s'agirait seulement de l'éternité de la sphère la plus éloignée de nous ou premier ciel, la chose importerait fort peu; comme nous le verrons, en effet, dans la suite l'éternité du premier ciel se communique à toutes les autres parties et tous les autres êtres de l'univers ⁽³⁾. Le problème posé est donc bien celui de l'éternité du monde, au sens où l'entendaient les premiers philosophes; comme l'auteur

(1) *Phys.*, IV, 212b 12. *Meta.*, III, 1010a 28-30. *Phys.*, IV, 12, 221a 22; *id.*, 217a 13; *id.*, 216b 25. *De Caelo*, III, 301a 17.

(2) *De Caelo*, I, 279b 5.

(3) Aristote déclare formellement (*De Caelo*, 296a 33) « ἡ τοῦ κόσμου τάξις αἰδῖος ἐστίν ». Dans le commentaire de ce passage, Alexandre d'Aphrodisée prétend que par ciel Aristote désigne l'univers, c'est-à-dire que le ciel renferme tous les êtres, dont certains sont, il est vrai, nés et périssables, mais dont l'ensemble est éternel.

énumère leurs opinions quelques lignes plus loin, il laisse voir clairement qu'il pose la question déjà traditionnelle dans les écoles : le monde a-t-il commencé d'exister et devra-t-il finir ?

Le Stagirite a affirmé nettement et à plusieurs reprises sa croyance à l'éternité du monde. Cette opinion semble s'être imposée de bonne heure à son esprit ⁽¹⁾ et sa pensée ne subit jamais aucune variation sur ce point : C'est, en effet, pour lui une croyance avant tout; nous pourrions presque dire que c'est également un fait d'expérience, intimement lié à ses sentiments religieux et fondé sur le témoignage unanime de l'humanité. Plein de respect pour les dieux de son pays ⁽²⁾, il croit à l'éternité du monde comme il croit à l'existence des divinités. Sa foi repose sur le consentement universel : « Tous les hommes, dit-il, Grecs ou barbares, ont eu une notion des dieux... » « Nos discours anciens et surtout nationaux sont vrais, savoir qu'il y a quelque chose d'immortel et de divin parmi les êtres qui ont le mouvement ⁽³⁾. » Sans doute, dans les mythes poétiques, il n'y a rien de vrai ni de bon au sujet des dieux, car on en parle souvent au hasard ⁽⁴⁾. Aristote rejette ces récits légendaires dans lesquels les hommes se sont créés des dieux à leur image; s'il se permet lui-même de faire des mythes, ce qui est très rare ⁽⁵⁾, c'est simplement pour être agréable à ses lecteurs. Mais sous les histoires en contradiction avec la science, comme la légende d'Atlas ⁽⁶⁾, il retrouve une croyance universelle, transmise depuis la plus haute antiquité, savoir qu'il y a des dieux ⁽⁷⁾. Certains phénomènes extraordinaires comme les songes, les prophéties, ont aussi également amené les hommes à cette conviction ⁽⁸⁾.

(1) Cic. *Acad.*, II, 38, 119. *Bekk.*, 1477, 18 : neque enim ortum esse unquam mundum, quod nulla fuerit novo consilio inito tam præclari operis inceptio.

(2) *Testament Diog. Laer.*, V, I, p. 113, 34.

(3) *De Caelo*, II, 284a 3, 11.

(4) *Poét.*, 1460b 35.

(5) *Hist. Anim.*, 35a 2.

(6) *De Caelo*, II, 284a 19.

(7) *Meta.*, X, 1074b 1-2.

(8) *Sext. Empiricus*, frgt 10 : « Aristote disait que la pensée des dieux était venue aux hommes de deux manières : d'après ce qui arrive à l'âme et d'après les corps célestes. »

Mais la meilleure preuve rationnelle de l'existence de la divinité est tirée de l'ordre du monde. Elle nous a été conservée sous sa forme primitive, par une citation de Cicéron, dans son traité « De la Nature des Dieux » ⁽¹⁾. Le philosophe suppose que des hommes qui habiteraient sous terre une demeure somptueuse et bien ordonnée, auraient déjà quelque présomption de la puissance des dieux; mais qu'ils arrivent soudain aux régions que nous habitons, « en voyant la terre, les mers, le ciel, en percevant les nuages immenses et les vents impétueux, en contemplant le soleil et en observant sa grandeur, sa beauté, son activité... puis quand les terres seraient voilées par les ténèbres de la nuit, en regardant le ciel incrusté et décoré d'étoiles... devant tout ce spectacle, ils ne pourraient manquer de croire qu'il y a des dieux, et que ces grands objets sont l'œuvre des dieux ». Aristote croit donc que l'action des dieux est manifeste dans le monde et que celui-ci a une cause divine.

La divinité est ce qu'il y a de premier, de plus pur, de plus élevé, d'immuable, de meilleur ⁽²⁾. Mais que sont ces dieux ? Aristote a déclaré que les substances divines échappent à l'observation ⁽³⁾ : cependant il admet que les astres sont des dieux, ou plutôt il s'en rapporte sur ce point simplement à la tradition de la plus haute antiquité, qui nous apprend que les astres sont des dieux, et que le divin enveloppe la nature entière » ⁽⁴⁾. Si parfois ces traditions se sont altérées, c'est uniquement pour des raisons politiques, en vue de l'intérêt commun, pour rendre plus facile l'application des lois ⁽⁵⁾. Le

(1) Cic., *De nat. Deor.*, II, 37, 95 et sq. Le passage qui rappelle le mythe de la caverne (*Rép.*, VII, 514 et sq.) est une citation du *Περὶ Φιλοσοφίας*, et est rapporté à peu près dans les mêmes termes par Sextus Empiricus, *Adv. Dogm.*, 3, 26-27, p. 396. Le dialogue « Sur la philosophie » est un des premiers ouvrages d'Aristote, et l'on y sent l'influence platonicienne. Œuvre exotérique (Cic., *Ad Att.*, IV, 16, 2), il contient tout un résumé du système du Stagirite, traite de cosmologie, théologie, astronomie, religion. WERNER-JAEGER (*Aristoteles*, p. 124 et sq.) l'appelle l'œuvre programme (*die Programmschrift*). Il dut être rédigé avant 347. Le *De Caelo* fut écrit après 347, ainsi que *De gen. et cor.*

(2) SIMPLICIUS, *De Caelo*, I, 279a 30.

(3) *De part. anim.*, I, 5, 644b 25.

(4) *Metap.*, X, 1074a 17.

(5) *Id.*,

seul fait, qu'au milieu des alternatives subies par les arts, les sciences philosophiques, découvertes et perdues plusieurs fois, seules les doctrines d'après lesquelles les substances premières sont des dieux, se sont transmises intactes, montre qu'il y a là des croyances vraiment divines, sauvegardées par les dieux eux-mêmes, croyances qui furent celles des premiers humains et des ancêtres ⁽¹⁾. Aussi avec quel respect il faut parler de ces dieux! « Si nous entrons dans les temples avec une tenue modeste, à combien plus forte raison, quand nous traitons des astres et de leur nature, et des étoiles, devons-nous faire en sorte de ne rien affirmer à la légère, par imprudence ou ignorance, de ne point mentir en connaissance de cause ⁽²⁾. »

Aristote s'élève ainsi à la notion d'un Dieu unique, premier moteur qui embrasse tous les mouvements particuliers, être immatériel, immobile, essentiellement en acte. Ceci ne l'empêche pas de croire à la divinité des astres : ceux-ci sont-ils des dieux personnels ou simplement la demeure des dieux? La chose importe peu; ce qui est divin, n'a ni commencement ni fin; le divin a l'être de soi, par suite il ne commence pas d'exister. La croyance commune des hommes est encore formelle sur ce point. Si les hommes croient qu'il y a des dieux, ils leur attribuent comme lieu de résidence le lieu le plus élevé de l'univers. Opinion unanime et que l'on trouve chez tous les peuples étrangers aussi bien que chez les Grecs. A quels peuples Aristote fait-il allusion ici? Peut-être aux Egyptiens, dont Hérodote et les Pythagoriciens avaient fait connaître les croyances religieuses? Averroès ⁽³⁾, en son commentaire, prétend qu'il s'agit des Chaldéens; ce serait alors une mention du Pentateuque ou d'une tradition qui en émane. Mais la seule légende grecque ne gardait-elle pas le souvenir de ces géants qui dans leur lutte contre les dieux célestes entassèrent Pélion sur Ossa, afin d'atteindre leurs ennemis dans leur demeure supraterrrestre? Pour en revenir à Aristote,

(1) *Id.*,

(2) SÉNÈQUE, *Quæstiones nat.*, 7, 30, 1; Fgrt *Rose*, 14.

(3) *Commentaire au De Cælo*, 270b 4, sans pagination. Edit. de 1473.

il se plaît à répéter que, suivant la tradition, la divinité immortelle est liée à un corps immortel, que l'éternel postule l'éternel, et que si le ciel est la demeure de Dieu et des Dieux, il est nécessairement éternel comme eux ⁽¹⁾. La croyance à l'éternité du ciel est donc inséparable de la croyance à l'existence des dieux : croyances également vénérables, traditionnelles, divines.

Elles sont d'ailleurs confirmées par le témoignage et l'observation. Les anciens ⁽²⁾, par une expérience qui remonte à des myriades d'années, n'ont jamais constaté la moindre modification dans le nombre, la grandeur, la couleur et le mouvement des astres. « La tradition la plus antique nous atteste qu'on n'a jamais observé le plus petit changement ni dans l'ensemble du ciel connu jusqu'à ses dernières limites, ni dans aucune de ses parties ⁽³⁾. » Un être qui naît va de l'imparfait au parfait, atteint la perfection de son développement et décline vers sa ruine, il est dans un changement perpétuel. Mais un être qui garde une seule heure durant une identité immuable, est exempt de naissance et de destruction. Or, durant tout le temps connu des hommes, le ciel est resté identique. « L'observation montre qu'il n'y a ni ralentissement ni accroissement dans le mouvement du premier ciel ⁽⁴⁾. » C'est donc qu'il n'est point né et qu'il ne mourra point.

Enfin la croyance a été fixée par les mots qui sont, selon le mot de Fontenelle, la « forteresse de la pensée » et transmettent les traditions de génération en génération. Or, pour désigner le corps qui est situé au-dessus de la lune, les hommes ont employé le terme αἰθήρ qui ne vient point de αἶθερ et indiquerait une matière qui brûle, mais de αἰθεῖν, qui signifie se mouvoir toujours. « Le sens du mot n'indiquait-il pas l'éternité du corps entraîné dans une course perpétuelle, et voulant imposer au ciel et aux astres son éter-

(1) SIMPLIC., *De Caelo*, I, 270b 4.

(2) *De Caelo*, I, 270b 4.

(3) *De Caelo*, I, 270a, 2-20.

(4) *Id.*, II, 284a 31; *id.*, 289a 1 et sq.

nité ⁽¹⁾. » Le mot est donc un témoin de l'opinion des hommes qui s'en sont servi pour désigner la matière du ciel ⁽²⁾. Le fait que le terme ait persisté atteste que les peuples ont eu la même croyance, quand même il y aurait eu dans la suite des différences d'interprétation verbale.

La notion d'éternité du monde est donc pour Aristote un dogme religieux fondé sur la tradition et l'autorité du témoignage. « Aussi regarde-t-il comme terrible l'athéisme de ceux qui prétendent le contraire et pensent qu'il n'y a aucune différence entre les objets faits de main-d'œuvre et ce dieu visible, le soleil, la lune, les étoiles fixes et les planètes ⁽³⁾. »

Aristote avait-il reçu cette croyance de quelque philosophe antérieur ? Philon en attribue l'idée première aux Pythagoriciens, et spécialement à Ocellos, mais le témoignage de ce compilateur est suspect, car il fait souvent des confusions comme nous le verrons plus tard. D'ailleurs, si le Stagirite avait eu des prédécesseurs sur ce point, il n'aurait point manqué de faire appel à leur témoignage et de se réclamer de leur autorité, ce qu'il n'a pas fait. Zeller ⁽⁴⁾ affirme que la « notion d'éternité du monde est vraiment aristotélicienne » et l'auteur du traité « Du Ciel » déclare que jusqu'à lui tout le monde a cru que l'univers a eu un commencement ⁽⁵⁾. Il y a donc avant lui toute une tradition mythique et philosophique d'après laquelle le monde a eu un commencement. A cette tradition Aristote en oppose une autre plus ancienne et plus générale : le ciel est la demeure des dieux, il est nécessairement éternel comme eux. Une telle croyance est plus conforme que la précédente au sentiment religieux et l'on doit s'y tenir fermement.

« Toute croyance, dit Ambucarez ⁽⁶⁾, est proche de la vérité. » Cependant Aristote veut prouver la vérité des traditions, et il remarque lui-même que la démonstration vient les corroborer. C'est ce qu'il va s'appliquer à établir dans les

(1) *De Caelo*, I, 270b 22.

(2) *Id.*, I, 270b'4.

(3) PHILON, *De Incorr.*, p. 4, 14' et sq.

(4) *Vortrage und Abhandlungen. Die Lehre d. Ar. v. d. Ewigkeit d. Welt.*, p. 2.

(5) *De Caelo*, I, 279b 6 et sq.

(6) *Commentaire d'Averroès*, au passage cité.

deux premiers livres du traité « Du Ciel », dans les Physiques et la Métaphysique. La question se présente en ces trois ouvrages sous trois aspects différents; dans le premier Aristote oppose sa doctrine à celle de Platon; dans le second il l'établit sur des arguments expérimentaux; dans le troisième il en donne la raison et l'explication dernières par une systématisation complète de sa philosophie. Nous n'avons donc plus qu'à suivre l'argumentation et à l'exposer en trois chapitres différents : il va de soi que nous ne limiterons point notre étude aux seuls traités que nous venons de mentionner, car nous aurons souvent l'occasion de les éclairer par le reste de l'œuvre.

Le problème est ici plus complexe qu'il n'était chez Platon. Celui-ci nous a donné de l'origine du monde un récit mythique qui ne tient que par un fil très ténu à l'ensemble de l'œuvre; on pourrait même l'en distraire sans altérer nullement le fond de la doctrine. Aristote, au contraire, ne pose point le problème cosmogonique; il croit que l'univers est éternel, qu'il n'a point eu de commencement et n'aura pas de fin. Dès lors, la question apparaît sous un jour tout autre; il s'agit simplement de démontrer la vérité de cette croyance, de lui donner un fondement rationnel, de la faire admettre dans le domaine de la pensée réfléchie. Aussi la notion d'éternité du monde est liée aux principes fondamentaux du système, si bien qu'on ne pourrait l'en séparer sans modifier profondément le tout; c'est assez dire qu'elle nous fera pénétrer au fond même de la philosophie d'Aristote.

CHAPITRE VI

Le monde est éternel :

Aristote contre Platon.

1) ARISTOTE ET SES PRÉDÉCESSEURS. 2) PLATON A AFFIRMÉ QUE LE MONDE A COMMENCÉ ET NE FINIRA POINT. 3) SENS DES TERMES EMPLOYÉS. 4) CE QUI EST NÉ NE PEUT ÊTRE IMPÉRISABLE ET CE QUI EST IMPÉRISABLE N'A PAS COMMENCÉ. 5) VARIATIONS DIÁLECTIQUES SUR CET ARGUMENT. 6) LE HASARD. 7) NOTION DE PUISSANCE. 8) LA CAUSE DE PRODUCTION ET D'ÉTERNITÉ NE PEUT ÊTRE LA MÊME. 9) NOTION DE MATIÈRE. 10) L'ÂME DU MONDE. 11) RÔLE DES IDÉES. TOUTE LA COSMOGONIE PLATONICIENNE EST RENVERSÉE ET LES DERNIÈRES TRACES DE MYTHOLOGIE DÉFINITIVEMENT CONDAMNÉES.

Aristote s'excuse presque d'aborder la question de la constitution de l'univers, après tant d'autres philosophes qui l'ont déjà traitée. Aussi, pour légitimer ce qui pourrait paraître une prétention de sa part, il commence par reproduire les opinions de ses prédécesseurs. N'est-ce pas la manière de procéder de Socrate lui-même, qui faisait exposer par ses interlocuteurs les doctrines opposées à la sienne, les réfutait, en gardait les éléments qui lui semblaient acceptables et élaborait un nouveau mode d'explication ou une conception nouvelle

qui se résumait souvent en une définition finale ? Aristote surnommé par son maître « le liseur » ne manque jamais de résumer sur une question tout ce que ses devanciers en ont dit avant lui, pour montrer leurs erreurs ou retenir de leurs affirmations ce qui concorde avec son opinion et peut la confirmer. Ne déclare-t-il pas au début du traité *De l'Ame* ⁽¹⁾ : « Nous occupant de l'étude de l'âme, il est nécessaire, tout en soulevant des difficultés sur lesquelles nous devons nous satisfaire dans la suite, que nous recueillions les opinions de ceux des penseurs antérieurs qui ont exprimé quelque doctrine à son sujet, en sorte que nous puissions prendre pour notre compte ce qu'elles avaient de juste, et si elles contiennent quelque chose qui ne le soit pas, nous mettre nous-mêmes en garde ». Cette manière de procéder nous a valu de retrouver dans ses ouvrages les meilleures sources pour l'histoire de la philosophie antique. Et la méthode est d'autant plus avantageuse, qu'elle va permettre à l'auteur du *De Caelo* d'exposer toute une partie de sa doctrine en réfutant ses adversaires. « La démonstration des opinions contraires pose, en effet, des impossibilités pour les doctrines opposées : de plus les affirmations obtiennent plus de créance, si l'on expose d'abord les preuves des opinions en discussion, car on a moins l'air de condamner des absents ; d'ailleurs ceux qui veulent juger équitablement de la vérité, doivent être des arbitres plutôt que des plaideurs ⁽²⁾. »

L'opinion des anciens est unanime : tous ont affirmé que le monde actuel est né. La seule différence entre eux, vient de ce que les uns croient qu'il doit durer indéfiniment après sa production, tandis que les autres le regardent comme périssable. Aristote cite d'abord Empédocle d'Agrigente et Héraclite d'Ephèse ; puis, plus loin, il prend à parti ceux qu'il appelle les théologiens et parmi eux, nomme spécialement Platon ⁽³⁾ « qui, dans son *Timée*, regarde le monde comme créé et cependant impérissable ». C'est donc à l'opinion de son maître

(1) I, 403b 20 et sq. Trad. Rodier, p. 15.

(2) *De Caelo*, I, 279b 1 et sq. L'idée est déjà dans le *Sophiste* (242d-c).

(3) *De Caelo*, II, 293b 32 ; *id.*, III, 300a 1, 300b 17-18, 306b 19, 308b 4.

mis pour la circonstance au rang des auteurs de Théogonies, qu'il va s'attaquer aussi bien qu'à celle des autres philosophes. Contre eux, il prend nettement position : tous ont affirmé que le monde a commencé d'exister, là est l'erreur ; qu'ils aient ensuite proclamé que l'univers doit durer éternellement sous sa forme actuelle ou en passant par des transformations successives, la chose importe peu ; tous ont dit équivalement : le monde a commencé et ne doit point périr.

Cependant Platon semble spécialement visé et l'on pourrait même se demander si toute une partie du *De Caelo* n'est pas une réfutation en règle du Timée. Tantôt l'ouvrage est désigné nommément ⁽¹⁾, tantôt les allusions sont tellement transparentes ⁽²⁾ qu'on ne peut douter de l'intention de l'auteur. A l'époque des Néoplatoniciens, certains commentateurs adroits ⁽³⁾ s'appliquèrent à concilier la doctrine du fondateur de l'Académie avec celle du chef des Péripatéticiens et prétendirent que tous les deux avaient professé l'éternité du monde ; mais ils semblent en contradiction avec la pensée d'Aristote lui-même, qui exposant les idées de Platon sur l'origine de l'univers, déclare que d'après son maître, le Tout a eu un commencement et ne doit point finir. C'est contre une telle affirmation qu'il va s'élever au nom de la raison et de l'expérience.

Déterminons d'abord le sens des mots employés, ce qui sera fort utile pour éclairer la discussion. Ἀγένητος, que nous traduirons par inengendré, non né, incréé, ou même éternel, se dit d'abord de ce qui est mais n'est pas susceptible de génération, comme n'ayant pas l'être en soi : tels un contact, un mouvement, modifications accidentelles auxquelles ne convient pas la notion de devenir, celui-ci étant dans le sujet qui est touché ou se met en mouvement ; elles sont ou ne sont pas, mais elles ne naissent pas. Ἀγένητος se dit aussi d'une chose qui peut naître mais n'a pas encore reçu l'existence. Le mot est pris dans un sens historique et signifie

(1) V. page précédente note 3.

(2) *Id.*, I, 279b 32 ; II, 299a 2 et sq. ; III, 306a 3 et sq. ; III, 308b 3, 312b 22.

(3) Surtout SIMPLICIUS, *In Phy.*, 1154 et sq., 1359, 30 et sq., 1336 et sq., 1249, 16 et sq. *De Caelo*, II, 296, 5-12.

« inengendré ». Ainsi un enfant qui n'est pas encore né est ἀγέννητος, mais il pourra naître dans la suite. Ce sens ne peut s'appliquer évidemment à l'univers puisqu'il existe déjà.

Ἀγέννητος détermine enfin une chose qui ne peut pas être produite; cette impossibilité provient de causes extérieures qui empêchent l'être d'être produit facilement, vite et bien, causes qui peuvent même faire défaut alors qu'elles seraient nécessaires pour faire passer l'objet du non-être à l'être : ou bien l'impossibilité est absolue et tient à la nature même de l'être ; cet être est et il est impossible qu'il ne soit pas. En somme, ce sens correspond assez bien à celui de notre terme éternel, lequel se dit d'une chose qui est et est de telle nature qu'on ne puisse concevoir qu'elle n'ait pas toujours été. Pour la discussion présente, nous ne garderons que cette dernière signification et c'est pour cela que nous traduisons le mot ἀγέννητος par éternel, c'est-à-dire « étant actuellement et n'ayant jamais pu ne pas être ».

Le terme γεννῆτός a trois sens correspondants. Est dit γεννῆτός né, créé ou produit, ce qui existe sans avoir été auparavant, ce qui est à un moment et n'est pas à un autre, que ce soit par génération ou sans génération. Le devenir est dans le sujet qui reçoit telle ou telle modification : par exemple une sensation de contact. Γεννῆτός se dit d'une chose considérée comme possible, susceptible de recevoir l'être, que le qualificatif porte sur le fait même d'être produit ou seulement sur la facilité de l'être : il signifie en ce cas, « engendrable ». Enfin le mot s'applique à un objet qui passe du non-être à l'être, soit qu'il existe actuellement, ayant reçu l'existence par génération, soit qu'il n'existe pas encore mais peut être produit. Le terme pris dans ce sens ne s'applique point à une qualité, mais au sujet lui-même et s'oppose au troisième sens d'ἀγέννητος.

Il n'est pas nécessaire de développer le sens des mots φθαρτός et ἀφθαρτός, périssable et impérissable. Est périssable, ce qui a le non-être après l'être, ce qui est facile à détruire, ou ce qui existe actuellement et peut être détruit plus tard. Impé-

(1) *De Caelo*, I, 279b 21.

rissable s'applique à ce qui disparaît sans destruction, tel un contact, ou bien ce qui n'est pas facile à détruire, ou enfin, ce qui existant actuellement, ne peut pas être anéanti dans la suite.

Dans aucune acception, le terme *γενετός* ne peut s'appliquer à l'univers. Aristote, pas plus que Platon, ne conçoit une production *ex-nihilo*. L'univers, est tout ce qui est ; on ne peut donc pas dire de lui qu'il est et n'est pas le Tout. On aboutirait cependant, à cette contradiction, si l'on affirmait que le monde a été créé. Pour qu'il commence d'exister, il faudrait qu'avant lui, quelque chose existât en dehors de lui ; par suite il comprendrait et ne comprendrait pas toutes choses ; autant dire qu'il est et n'est pas univers. A supposer qu'une sorte de chaos ait précédé le monde organisé, ce chaos était déjà l'ensemble des choses, et l'univers existait avant l'univers. Ce raisonnement presque uniquement verbal, est seulement esquissé, et Aristote se hâte de faire appel à l'expérience qui va servir de point de départ à toute une démonstration. Il énonce d'abord son principe célèbre, « qu'il faut admettre comme raisonnable ce que nous voyons se produire dans la totalité des cas. » La nature, le raisonnable, c'est la manière normale, ordinaire dont se passent les choses : tel est le fondement de sa méthode inductive. Or l'observation nous montre que tous les êtres qui naissent, périssent : « dans le monde, tout ce qui naît périt ». Si nous comparons le monde aux autres vivants, il doit suivre la loi générale, et s'il est né, il doit périr, sans quoi il serait une anomalie, en opposition avec la loi de la nature.

L'induction repose sur l'observation, mais la dépasse considérablement. De quel droit passer de faits particuliers à une loi nécessaire ? De quel droit affirmer que le tout doit périr s'il est né, étant donné que les êtres qui nous entourent périssent parce qu'ils sont nés ? Qui sait si le tout est de même nature que les parties ? Aristote déclare dans les *Topiques* ⁽¹⁾ « que la question de l'éternité du monde est un des problèmes sur lesquels on peut soutenir deux opinions

(1) I, 104b 16.

contradictaires, et qui par suite sont insolubles ». Insolubles pour l'expérience et le raisonnement expérimental, c'est bien ainsi qu'il l'entend, mais pas insolubles pour la dialectique. Aussi va-t-il abandonner décidément le domaine des faits pour demander toute la force de son argumentation à la logique. Contre le récit mythique de Platon, il n'objecte rien, et pourtant il aurait beau jeu à le renverser. L'admet-il ou ne l'admet-il pas ? lui paraît-il vraisemblable ou invraisemblable ? Il ne le dit point. Ce qui le préoccupe, ce n'est pas le problème historique de l'origine du monde, car sa foi religieuse lui interdit même de le poser ; afin de détruire radicalement toute la cosmogonie du Timée, il se contente de mettre pour ainsi dire en équation ⁽¹⁾ les deux qualificatifs que Platon donne au monde : créé et impérissable. La discussion se ramène à peu près à ceci ⁽²⁾ : « Si le monde est né, il est nécessairement périssable et aucune force extérieure ne peut le rendre incorruptible : s'il est impérissable, il n'a pu commencer ». Pour vérifier les deux solutions données à titre d'hypothèses, prenons les quatre termes ἀγέννητος, γεννητός, ἀφθαρτος, φθαρτός dans leur troisième et dernier sens, et nous avons :

1° Non-né, éternel, ce qui étant actuellement n'a pas pu ne pas être ;

2° Né, non-éternel, ce qui étant actuellement a commencé d'être par génération ;

3° Impérissable ou éternel, ce qui étant actuellement ne peut pas ne pas être à l'avenir ;

4° Périssable ou non-éternel, ce qui étant actuellement peut ne pas être à l'avenir.

Platon a attribué à un seul et même objet, l'univers, les deux qualificatifs γεννητός et ἀφθαρτος, né et impérissable. Or

(1) Aristote, dit G. Milhaud (*Archiv. f. Gesch. d. Philo.*, 16, p. 375) a une tendance à la proportionnalité, au système vulgaire, empirique ; aussi nombre de démonstrations sont semblables à celles des géomètres ». (*Aristote et les mathématiciens géomètres*).

(2) Il est assez curieux de remarquer qu'Aristote, qui a témoigné une aversion profonde envers Parménide, Zénon et Mélissos, emploie, pour démontrer l'éternité du monde, la méthode de raisonnement dont ils s'étaient eux-mêmes servi. Cf. *Parm.*, frgt 8.

une chose ne peut à la fois commencer et être impérissable. Cela revient à dire, en effet, qu'elle est à la fois non-éternelle et éternelle, ce qui est une contradiction dans les termes. Une chose qui peut être et ne pas être, a nécessairement une durée finie d'existence et une durée finie de non-existence, puisque l'existence limite la non-existence et vice-versa. Supposons que l'existence soit infinie, la non-existence devient aussi infinie ; la chose peut être dans un temps infini et ne pas être dans un temps infini : nous avons ainsi deux infinis, ce qui est impossible, la notion même d'infini s'y oppose. Par suite, la conclusion n'est pas admissible : le même être ne peut avoir un infini d'existence et un infini de non-existence.

Il faudrait savoir cependant si une chose impossible est nécessairement fausse : l'impossible et la fausseté dépendent de conditions et peuvent n'être qu'hypothétiques. Il y a des choses fausses qui ne sont pas impossibles en soi, cela dépend des prémisses posées. Si je dis que cet homme est debout alors qu'il est assis, je dis une chose fausse, mais pas impossible, car il pourrait aussi bien être assis que debout. De même, si je dis qu'un artiste joue de la lyre et chante, alors qu'il ne chante pas, je dis une chose fausse, mais pas impossible. Au contraire, une chose impossible est nécessairement fausse : ainsi il est impossible qu'un homme soit simultanément assis et debout : et c'est aussi nécessairement faux. L'homme assis peut ensuite être debout, car ces actes successifs ne s'excluent pas et ne sont contradictoires que simultanément. Mais lorsqu'il s'agit d'un temps infini, les conditions ne sont plus les mêmes ; un être qui a plusieurs puissances en un temps infini les a par là même simultanément, puisqu'il n'y a qu'un temps infini et qu'il ne peut y avoir en lui de succession. Si ces deux puissances sont la négation l'une de l'autre, elles s'excluent réciproquement et ne peuvent coexister. Ce qui n'est pas né, est dans un temps infini ; ce qui est impérissable est également dans un temps infini. D'un pareil être je ne puis dire qu'il peut ne pas exister, car ce serait affirmer qu'il peut ne pas être à un moment du temps, alors que j'ai commencé par déclarer qu'il est dans tout le temps : autant

dire qu'il a dans tout le temps le pouvoir d'être et le pouvoir de ne pas être ⁽¹⁾.

Venons au cas concret de l'univers. Voici un être qui est produit, il a donc commencé d'exister, il a l'existence dans un temps limité et n'est pas éternel. Puis on le déclare impérissable, indestructible, c'est-à-dire qu'on lui attribue l'existence durant un temps infini. N'est-ce pas affirmer qu'il est à la fois dans un temps fini et dans un temps infini, qu'il est éternel et non-éternel. Les termes s'excluent comme contradictoires et la conclusion est évidente : une chose créée ne peut être impérissable. Le prétendre serait identifier l'infini au fini, le créé à l'incrée, le périssable à l'impérissable, le temporel à l'éternel.

Cependant une chose qui a commencé d'exister pourrait peut-être persister ensuite indéfiniment et avoir une durée à laquelle on ne pourrait assigner un terme. C'est bien ainsi que Platon l'entendait dans son *Timée* quand il assignait à l'univers créé une durée sans fin, image mobile de l'éternité immobile des Idées. Aristote maintient son affirmation : ce qui dure éternellement ne peut commencer d'être à un moment donné, puisqu'il est dans un temps infini. Inutile de parler de cette sorte d'infini qui, partant d'un premier terme, s'accroît sans cesse, et n'arrive jamais à épuiser le nombre : « L'infini n'a point de commencement et n'a point de premier terme ⁽²⁾. Il ne peut y avoir aucun rapport entre le fini et l'infini. Un infini qui a un premier terme, n'est pas un infini ; qui dit premier terme, dit limite et par suite temps fini ; un être à beau durer perpétuellement, par le fait qu'il a eu un premier instant d'existence, il laisse nécessairement avant ce premier instant limite, une partie de la durée qu'il n'occupe pas, et il est impossible de le déclarer éternel. Ce qui a commencé d'être, ne peut donc être éternel, et réciproquement ce qui est éternel ne peut avoir commencé. Par suite, si le monde a commencé, on ne peut le dire éternel, mais si on le dit éternel on ne peut dire qu'il a commencé. Du moment qu'Aristote a

(1) *Gen. et Cor.*, II, 337b 28 ; *De Gen. anim.*, 742b 21 ; *Phys.*, VIII, 256a 18.

(2) *De Caelo*, I, 274a 7, 275a 13 ; *Phys.*, VIII, 252a 13.

posé les termes non-crée et éternel, impérissable et éternel comme étant synonymes, une simple opposition de mots suffit à réfuter Platon.

L'auteur semble se complaire à ce jeu de concepts et répète son argumentation sous différentes formes, car il emploie des procédés de rhéteur qui exploite son raisonnement jusqu'à épuisement : tendance naturelle d'un professeur, mais aussi d'un dialecticien qui analyse et détaille ses affirmations pour y trouver des nuances subtiles. Faut-il voir en cela une simple méthode d'enseignement qui consiste à mettre une doctrine successivement à la portée de diverses catégories d'auditeurs ? C'est possible. Un professeur qui a exposé une première fois son raisonnement et sent qu'il n'a pas été compris de tous ses élèves, le répète, le développe, ou le simplifie par des représentations schématiques sur un tableau. Aristote emploie tous ces procédés ⁽¹⁾. Enonçons les quatre propositions susceptibles d'être formulées sur la durée d'un être, on a :

- | | |
|---|---------------------|
| 1° Il peut exister éternellement | { propositions con- |
| 2° Il peut éternellement ne pas exister | |

Ces deux affirmations nè peuvent évidemment s'appliquer à un même objet. Posons donc les deux négatives correspondantes. On a :

- | | |
|---|----------------|
| 3° Il ne peut être éternellement | { propositions |
| 4° Il ne peut pas éternellement ne pas être | |

Ces deux propositions se complètent ou même s'identifient, car ce qui ne peut être éternellement peut également ne pas être éternellement. Par conséquent, si on ne peut appliquer les formules 1 et 2, il faut appliquer les propositions 3 et 4, intermédiaires entre deux extrêmes. Faisons l'application au monde : on ne peut dire qu'il est éternellement *ἀγένητος* puisqu'il a commencé d'être et est *γενητός*. On ne peut dire non plus qu'éternellement il n'est pas, puisqu'il est. Il ne reste donc qu'à prendre les moyens termes : ce qui est éternellement et éternellement n'est pas : ce qui n'est pas éternellement est à un moment et n'est pas à un autre. Donc

(1) *De Caelo*, I, 282a 5 et sq.

l'univers tantôt est et tantôt n'est pas, il n'a aucune espèce d'éternité.

Remplaçons les quatre prédicats par les lettres A, B, C, D, tels que A et B ne peuvent jamais s'appliquer au même sujet. Nous écrivons $A > B$. D'autre part nous pouvons appliquer à un sujet A ou C, B ou D, de telle sorte que nous pouvons écrire

$$A > C \qquad B < D$$

Prenons un sujet E auquel ne convient ni A ni B mais seulement C et D. Nous écrivons :

$$\begin{array}{lll} A > E & B < E & \text{Ou } A > E > B \\ \text{et } C = E & D = E & \text{Ou } E = C = D \end{array}$$

Ce qui permet d'écrire :

$$A > C = E = D > B.$$

C et D qui qualifient également E sont moins grands que A et plus grands que B. Ils sont donc bien les moyens termes entre A et B.

Admettons : A = ce qui est éternellement ;

B = ce qui éternellement n'est pas ;

C = créé ;

D = périssable.

A ne convient pas au sujet, B n'y convient pas non plus, c'est-à-dire que le sujet n'est pas éternellement et n'est pas éternellement non-être.

Or C désigne ce qui tantôt est et tantôt n'est pas ;

D désigne ce qui tantôt n'est pas et tantôt est.

Tout objet qui n'a ni A ni B a nécessairement C et D, moyens termes entre A et B. Tout ce qui est créé est nécessairement périssable.

Aristote s'arrête longuement à cette opposition de concepts, sans rendre d'ailleurs son raisonnement plus clair ou plus probant et sans faire avancer sa démonstration. Tout cela pour prouver simplement que l'incrée et l'impérissable sont corrélatifs et réciproques, que tout incrée est impérissable et tout impérissable incrée ; d'autre part, que créé et périssable sont également réciproques, que tout créé est périssable et tout périssable créé. Ces variations dialectiques ont uniquement pour but de montrer que Platon en déclarant le monde créé et impérissable a fait une erreur impardonnable de

logique, qu'il a donné au même sujet deux attributs contradictoires, autant dire qu'il a identifié les contradictoires.

Platon semblait avoir prévu cette objection et n'attribuait point à l'univers une éternité de nature. La propriété de ne point périr était simplement un don gratuit de la divinité bienveillante, seule capable par un acte de sa volonté toute puissante, de maintenir éternellement l'existence de l'univers. Cette explication d'immortalité par une sorte de « Deus ex machina » est dénuée de toute valeur aux yeux d'Aristote; il ne s'arrête même pas à la discuter. Nous verrons qu'il n'est probablement pas arrivé à concevoir l'existence d'une volonté en Dieu; et si cette volonté existait, nous ne pourrions en retrouver la manifestation que dans les lois qui régissent l'univers. Ce qui nous ramène à voir, d'après la nature même du monde, s'il peut durer ou non éternellement. Et Aristote reprend son opposition de termes : impérissable et incréé sont réciproques, l'un entraîne nécessairement l'autre et par suite dire que le monde est impérissable, c'est affirmer qu'il est incréé! S'il est créé il doit périr. Les deux premiers termes sont synonymes d'éternel, les deux autres indiquent une durée finie.

Si les lois de la nature s'opposent à ce que le créé soit impérissable, à côté des lois qui expriment l'ordre et la régularité, il y a le hasard qui indique l'accidentel : le monde pourrait peut-être devenir immortel par un effet du hasard ! Ce n'est pas une explication, dit Aristote, et même l'essayer, serait aboutir encore à une contradiction. Nous verrons plus tard qu'il rejette le hasard et le spontané comme insuffisants pour rendre compte de l'ordonnance de l'univers. Remarquons seulement ici que la durée éternelle est une durée ordonnée. Or, le hasard est la rencontre de causes qui produisent un effet contraire aux lois ordinaires de la nature; il est accidentel et son effet ne peut être que passager, en tant que différent de ce qui se produit ordinairement. Comment dire maintenant que le monde devient impérissable par hasard, ou éternel par accident. Cet effet en tant qu'éternel devient la nature normale de l'être : on aboutit ainsi à identifier le hasard et la nature. Il y a là une contradiction de termes,

comme Aristote l'a montré plusieurs fois ⁽¹⁾. Le monde, une fois créé ne peut devenir éternel, pas plus par un effet du hasard que par la volonté du Démonstrateur,

Cependant Aristote se fait une objection à lui-même : impérissable est la négation de créé, et créé la négation d'impérissable, mais les contraires peuvent ne pas être simultanés. Ainsi une chose n'aurait pas à la fois le pouvoir d'être et de ne pas être : elle a eu dans le passé le pouvoir de ne pas être, puisqu'elle n'était pas en réalité; mais à partir du moment où elle a été produite elle a reçu le pouvoir de durer éternellement ⁽²⁾. Ainsi elle n'a point simultanément deux puissances contradictoires. Appliquons cette distinction à l'univers. Avant d'exister il avait le pouvoir de ne pas être, puisqu'il n'était pas; mais dès lors qu'il a été créé, il a eu par là-même le pouvoir d'être indéfiniment. Une simple précision sur la notion de puissance par rapport au temps suffira pour réfuter l'objection. Une puissance ne se rapporte jamais au passé, elle ne peut s'appliquer qu'au présent et à l'avenir. Logiquement la puissance est antérieure à l'acte, mais elle n'est point sans l'acte. On ne saurait dire d'une chose qui est actuellement en acte, qu'elle est en puissance de n'avoir pas été : ce serait un non-sens puisqu'elle est. On ne peut donc dire qu'aujourd'hui le monde a la puissance de n'avoir pas été, c'est une chose incompréhensible. A supposer qu'il ait cette puissance, nous savons qu'il y a là une contradiction de termes, puisqu'on arrive à dire que le monde a éternellement le pouvoir d'être et de ne pas être : autant identifier l'être et le non-être.

Tous les raisonnements et les développements dialectiques d'Aristote se ramènent donc en définitive à ceci : « Une chose qui n'est pas nécessaire, une chose qui peut ne pas être, est une chose à laquelle il arrive un jour ou l'autre de ne pas exister. Du moment qu'une chose existe toujours, il est absurde de dire qu'elle peut ne pas exister. Il n'y a pas d'affirmation qui marque mieux la répugnance des Péripatéticiens à concevoir une essence qui serait simplement possible

(1) *Meta.*, VI, 1032a 12 et sq.; *id.*, X, 1070a 6 et sq. *Probl.*, 641b 22.

(2) *SIMPL.*, *De Caelo*, I, 283b 6.

par elle-même, qui serait contingente et qui, soit pour un temps, soit éternellement, recevrait d'autrui l'existence (1). » Il faut donc choisir : si le monde est impérissable, c'est qu'il a en soi les raisons de son existence et de lui-même est éternel. On ne peut même concevoir qu'il ne soit pas. Mais s'il a commencé, semblable aux êtres de la nature qui ont un commencement et une fin, il doit nécessairement finir. Il est un effet contingent, et le contingent ne peut devenir nécessaire ; ce serait une contradiction dans les termes et une contradiction de nature, et la chose est aussi impossible qu'une génération absolue.

Admettons cependant que le monde qui n'a pas une éternité « ante », ait acquis l'éternité « post », et soit devenu impérissable. Il s'agit d'expliquer pourquoi il a commencé d'exister, et il faut chercher à ce commencement une cause extérieure ou immanente à l'univers. Ne nous arrêtons pas à la conception d'Empédocle qui admettait des mondes successifs, car cette succession n'empêche point l'éternité et ne pose même pas la question d'origine, puisqu'il n'y a que des changements de forme. Platon recourt à la raison divine, à l'intelligence suprême, pour donner de la production une explication transcendante. Soit. Cette intelligence est intervenue à un moment déterminé pour organiser le monde et cet instant a marqué précisément la séparation du non-être et de l'être. Mais pourquoi a-t-elle agi à un moment plutôt qu'à un autre ? A cela il nous faut chercher une raison et une cause. Que cette cause soit extérieure à l'intelligence divine, celle-ci devient subordonnée à un pouvoir qui la dépasse. De plus, on va se demander pourquoi cette cause à son tour n'a pas mis plus tôt l'activité divine en état d'agir (2). Nous voilà partis à la recherche d'une série infinie de causes et nous n'avons plus aucune raison pour expliquer la production du monde. Supposons maintenant que cette cause soit inhérente à l'intelligence divine créatrice. Nous nous trouvons en présence d'une cause qui d'abord n'agit pas, puis se met à agir : pourquoi

(1) DUHEM, *Système du monde*, IV, frgt 487.

(2) *Argumentation de Parménide*, frgt 8.

n'a-t-elle pas agi jusque-là ? Il nous faut à nouveau chercher une autre cause et nous partons encore dans une série infinie, ce qui n'est qu'un refus d'explication. Ajoutons qu'au moment où Dieu agit, il y a un changement dans son être. Or, nous verrons qu'Aristote conçoit Dieu comme étant acte pur, c'est-à-dire que ce Dieu ne peut avoir une activité successive et diverse.

Que le monde ait commencé : il y avait une cause qui pendant un temps infini l'empêchait d'exister; puis une nouvelle cause le fait commencer; enfin il devient éternel. On a donc une cause qui durant un temps infini s'oppose à son existence, puis une autre cause qui le fait durer pendant un temps infini. La même cause peut-elle rendre compte de la non-existence infinie et de l'existence infinie ? Il en faut au moins deux puisque les deux actes sont contradictoires, et encore il faut des causes infinies puisqu'il s'agit de temps infini. Deux causes infinies sont aussi impossibles que deux moteurs immobiles; on ne peut sans contradiction concevoir deux infinis. Concluons donc que chercher une explication de la production du monde dans l'intelligence qui l'a ordonné, c'est se condamner à n'en point trouver ou à tomber dans des contradictions.

Examinons maintenant si nous pourrions reconnaître dans l'univers lui-même la raison pour laquelle il a commencé d'être. Les éléments qui le constituent pourront peut-être en fournir l'explication. Platon ne faisait-il pas sortir le Cosmos d'une sorte de matière première inorganisée et animée d'un mouvement désordonné ? Nous n'avons qu'à poser une double hypothèse : ou bien les éléments du monde étaient tels qu'ils sont actuellement, ou bien ils étaient différents. Dans le premier cas il n'y a pas eu de commencement, mais un simple changement de forme pour l'ensemble et une organisation nouvelle. Encore faudrait-il trouver une raison pour ce changement; mais qu'il y en ait une ou non, l'univers n'en est pas moins éternel. Si les éléments étaient autres qu'ils ne sont aujourd'hui, ils gardent pour l'avenir la propriété d'être différents; le monde pourra donc se dissoudre puisque par leur nature les composants possèdent le pouvoir d'être organisés

autrement; et s'ils ont ce pouvoir, il n'y a pas de raison pour qu'ils ne l'aient pas une infinité de fois. Un monde né de cette manière ne peut subsister indéfiniment ⁽¹⁾. « Les composés actuels peuvent se dissoudre, comme ils se sont dissous une infinité de fois »; il doit donc périr pour prendre une autre forme et ainsi à l'infini. Mais alors l'univers n'a pas d'être, il est dans un devenir perpétuel, il est inintelligible et ne peut même fournir un objet de connaissance : on aboutit au πάντα ῥεῖ d'Héraclite et l'identité nécessaire à la pensée fait défaut. Il ne faut pas oublier, en effet, que pour Aristote, la réalité intelligible n'existe point en dehors des choses sensibles et pour que nous puissions arriver à la connaissance, le monde concret doit avoir une réalité permanente et identique. Ne nous étonnons pas, après cela, que le Stagirite mette la doctrine de Platon bien au-dessous de celle des Atomistes ⁽²⁾ et la ridiculise comme les vieux mythes poétiques qui faisaient naître l'univers du Chaos et de la Nuit ⁽³⁾.

Il n'y a pas que la notion de matière préexistante qui soit inadmissible, la nature de cette espèce de matière n'est pas concevable. Dans le *Timée*, Platon identifie le substrat dernier des choses à la χώρα, l'espace ⁽⁴⁾. Aristote trouve qu'une telle conception n'est pas suffisamment claire. *Timée* dit bien qu'elle est le sujet antérieur à tout élément, mais le *Démiurge* n'en fait aucun usage pour la formation de ces éléments. Est-ce un réceptacle distinct des choses, séparé des éléments eux-mêmes? On ne voit plus à quoi il correspond ni ce qu'il peut être ⁽⁵⁾. De plus, ce que Platon appelait cause errante, est animé d'un mouvement éternel : d'où vient ce mouvement, quelle en est la cause? Il y a mobile et mouvement : ce sont deux concepts distincts et on doit pouvoir donner pour chacun une explication par genre prochain et différence spécifique. Le mouvement étant une propriété du mobile, si ce mobile est l'espace, il faut renoncer à comprendre puisque le

(1) *De Caelo*, I, 283b 8.

(2) *Phys.*, VIII, 251a 6; *De Caelo*, III, 300b 8 et sq.

(3) *Meta.*, X, 1071b 32-33.

(4) *Phys.*, III, 209b 12.

(5) *Meta.*, XV, 1092a 5 et sq.

mouvement s'accomplit dans l'espace. A toutes ces questions, Platon n'a donné nulle part une réponse satisfaisante. Aussi cette notion de cause errante en mouvement paraît simplement inventée pour le besoin de la cause, c'est-à-dire pour expliquer l'origine du mal, et Aristote ne peut la prendre au sérieux.

N'empêche qu'il n'en poursuit pas moins ses attaques et sa réfutation. Bien qu'on ne voie pas comment la chose puisse se faire, admettons que les éléments se soient formés de cette sorte de matière indifférenciée. Les corps premiers, d'après Platon, se distinguent les uns des autres par le nombre de leurs plans constitutifs ; leurs propriétés découlent de leur configuration et ils ne diffèrent que par la forme ; ils se réduisent en définitive à des surfaces. Mais les surfaces se ramènent à des lignes. Si l'on réunit des lignes sans poids, les surfaces ne sont pas davantage pesantes, en sorte qu'avec des éléments sans poids on ne pourra jamais produire des corps pesants et le monde n'a pu se former. Aristote accuse son maître d'avoir prétendu que les corps deviennent pesants par l'accumulation de surfaces ⁽¹⁾. Il faut donc que les plans, les lignes, les points soient pesants, ce qui est contraire à toute notion géométrique. Le corps le plus lourd est celui qui est compris sous un plus grand nombre de plans, et le plus léger celui qui en a le moins. Comment se fait-il donc que des corps de nature différente mais ayant même configuration n'aient pas un poids identique ? Inversement les corps de même poids et composés d'un nombre égal d'éléments primitifs devraient avoir un volume égal. L'expérience démontre qu'il n'en est rien et il faut donner à la matière des propriétés naturelles tout autres que des différences purement géométriques ⁽²⁾.

Qu'est-ce que ces propriétés essentielles, qui ne sont dans les éléments que la conséquence de leur configuration ? Le feu a la forme d'une pyramide, c'est pour cela qu'il est très mobile et tend à se diriger toujours vers le haut ; mais la pyramide a surtout une forte tendance à tourner. Le feu brûle à cause

(1) *De Caelo*, III, 299a 6 et sq. ; *id.*, I, 268a 22 et sq.

(2) *De Caelo*, IV, 308a 8 et sq.

des angles qui forment les sommets de la pyramide; pourquoi, dès lors, les autres éléments ne brûleraient-ils pas aussi puisqu'ils possèdent également des angles aigus. Tout corps devrait brûler dès lors qu'il est limité par des plans ⁽¹⁾ qui se coupent et forment ainsi des dièdres et des trièdres. Platon dit que le feu se meut très facilement parce qu'il est composé de triangles. La quantité de feu dépend de la quantité de triangles, et comme d'autre part, la pesanteur d'un corps varie avec son nombre de surfaces, il devrait en résulter que plus le volume du feu sera grand, plus il sera lourd, et moins il tendra vers le haut. C'est contraire à l'expérience, car nous constatons que le feu est d'autant plus léger qu'il a un volume plus considérable.

Supposons que les éléments aient été formés de cette *χώρα*; ils sont nécessairement dans un lieu; si le lieu est incorporel, nous sommes forcés d'admettre le vide ⁽²⁾; or pour Aristote le vide est chose impossible. Si le lieu est corporel nous avons deux corps dans un même lieu, ce qui est inconcevable; ou bien si les éléments sont formés de l'espace, nous avons l'espace dans l'espace, ce qui est un non-sens.

Les éléments n'ont pu en aucune manière sortir d'un substrat incorporel, qui identifié à l'espace ou au vide, reste impuissant à rendre compte de leurs propriétés et de leurs mouvements. Il faut donc conclure: avant les corps primitifs, il n'y avait point de chaos indifférencié. D'autre part, si ces corps étaient simplement dans un autre ordre qu'ils ne sont, ils n'en existaient pas moins éternellement et par le fait le monde n'a point commencé. Ou bien si cette prétendue matière était une sorte de non-être, éternellement rien ne devait être, ce qui est contredit par l'expérience.

Platon prétend encore qu'avant l'organisation du monde les éléments étaient animés d'un mouvement irrégulier. Que faut-il entendre par mouvement irrégulier? Tout mouvement suppose une direction. Or, il n'y avait ni haut ni bas, puisque tout était confondu, et que le lieu, c'est-à-dire la direction que

(1) *De Caelo*, III, 307a 13 et sq.

(2) *Phys.*, IV, 214b 12, 216a 6.

prend chaque corps est d'après Aristote une propriété inhérente aux éléments eux-mêmes. Où prend-on, en ce cas, le droit, nous ne disons pas d'affirmer l'existence du mouvement, mais simplement de le nommer ?

Admettons quand même qu'il y avait mouvement. Un mouvement irrégulier est un mouvement contre nature. Or, il se trouvait que le mouvement primitif de la cause errante était bel et bien son mouvement naturel : elle le possédait par elle-même, il faisait en quelque sorte partie de son essence et était inné au même titre qu'elle. C'était un mouvement éternel et il n'avait pas eu de commencement; or ce qui est éternel est naturel. Ce que l'on appelle aujourd'hui mouvement régulier est contraire au mouvement primitif; par suite, le mouvement actuel est l'irrégulier puisqu'il est contraire au mouvement éternel et naturel. En poursuivant l'argumentation on arriverait à prouver que le désordre est naturel tandis que l'ordre et la régularité sont contre nature. La raison ne peut se résoudre à admettre une telle conception, tellement l'ordre qu'elle constate actuellement dans l'univers lui semble naturel. Ajoutons qu'un mouvement forcé n'est que passager. Or, pour Platon, ce mouvement nouveau qui remplace le mouvement primitif et naturel, doit durer éternellement. Comment concevoir qu'il puisse y avoir un mouvement contre nature durant un temps infini? Autant dire que le naturel n'est pas naturel, que le régulier est l'irrégulier, l'éternel le passager. Nous aboutissons de nouveau à une contradiction dans les termes, et si les choses pouvaient être telles que les décrit l'auteur du *Timée*, on n'aurait plus qu'à reconnaître que c'est le monde renversé.

Si le mouvement primitif était naturel, chaque élément était en son lieu propre, les corps graves tendant vers le centre de l'univers, les corps légers vers le haut. Mais n'est-ce pas l'ordre que les choses présentent actuellement, et par suite on ne peut pas dire que le monde a commencé. Si le mouvement désordonné était contraire à la nature, c'est qu'il avait dû être précédé d'un mouvement naturel; on retombe alors dans une explication semblable à celle d'Empédocle, on admet une éternité par évolutions périodiques; l'on ne sait plus où

s'arrêter pour dire si l'univers a commencé à un moment donné ou n'a point commencé du tout, et l'on refuse toute explication.

L'idée qu'il y ait eu deux mouvements successifs et opposés ne peut s'accorder avec la notion de premier moteur : celui-ci meut nécessairement d'un mouvement régulier et un. S'il y a des mouvements multiples et surtout opposés, il faut admettre un nombre infini de moteurs, ou tout au moins deux moteurs premiers qui agissent en sens contraire et se détruisent l'un l'autre. Hypothèse irréalisable et contradictoire, car il ne peut y avoir qu'un seul moteur premier et immobile. Si même par impossible il y en avait plusieurs, il faudrait établir un certain ordre entre eux, car tout nombre suppose une succession : par suite leur action se produira dans un certain ordre, et l'on ne peut plus parler de mouvement primitif désordonné; tout mouvement produit par un moteur immobile est tout aussi régulier et primitif que ceux qui lui succèdent.

Pour maintenir l'ordre et l'harmonie dans l'univers, Platon avait admis l'existence d'une âme chargée de le diriger, âme raisonnable qui devait assurer l'éternité des révolutions. Aristote ne peut accepter cette opinion et la réfute sur un ton badin. L'âme, dit-il, est donc réduite à entraîner l'univers de vive force dans un mouvement qui ne lui est point naturel ; elle n'aura certes point une existence tranquille ni heureuse (1). Jamais elle n'aura de repos; son sort ne vaudra pas mieux que celui d'Ixion, obligé de répéter sans cesse les mêmes efforts pour rouler une pierre qui retombe malgré lui. Au lieu de cette explication déraisonnable, Aristote se contentera, comme nous le verrons, de préciser l'action directe du premier moteur sur le premier mobile; qu'il nous suffise de remarquer pour le moment qu'il n'admet point cette âme intelligente, laquelle jouait un rôle si important dans la cosmogonie de Platon.

Enfin les Idées servaient, d'après Timée, de modèle pour l'organisation du monde. Aristote, qui n'en admet pas l'existence en tant qu'essences distinctes des choses, leur refuse

(1) *De Caelo*, II, 284a 28 et sq.

naturellement ce genre de causalité. Mais il va plus loin, et se plaçant dans l'hypothèse de son maître, il en tire un argument pour prouver que le monde n'a point commencé : « Parmi les philosophes, dit-il, les uns ont cru comme Socrate dans le Phédon, que la nature des idées était une cause suffisante pour expliquer la production des choses. Mais il n'a pas raison, car si les idées sont causes, pourquoi ne produisent-elles pas d'une manière continue; pourquoi produisent-elles à un moment et pas à un autre. Les idées sont toujours ainsi que les choses qui y participent ⁽¹⁾. » Il y a dans ce passage l'énoncé de toute une argumentation dont les Péripatéticiens se serviront pour réfuter la notion de création temporelle de l'univers : si les Idées sont causes, et modèles éternels pour l'organisation du monde, pourquoi la copie ne leur est-elle pas égale en durée? Aristote montre nettement que dans le système de Platon, la théorie de la connaissance ne concorde point parfaitement avec la cosmogonie. Il y a là une partie faible dans le mythe du Timée ; aussi les commentateurs devront choisir entre la théorie des Idées et la notion de création temporelle : ce sera souvent pour abandonner cette dernière.

Tels sont les arguments principaux par lesquels Aristote réfute l'affirmation capitale du Timée, que le monde a commencé et ne doit point périr. Il n'a pas de peine à montrer que la position prise par Platon est intenable, que si le monde est créé il ne peut être impérissable et que s'il est impérissable il n'a point été créé. Le Stagirite ne semble pas avoir compris le caractère mythique du récit : il le prend à la lettre et n'admet ni le rôle attribué aux idées, ni la fonction du Démon, ni la notion de ce que l'on peut appeler la matière, ni l'existence de l'âme du monde. Tous les éléments essentiels de la cosmogonie platonicienne étant inadmissibles au nom du simple bon sens, il ne reste plus rien de cette Genèse qui prétendait être au moins vraisemblable... Aristote continue la tradition de Xénophane et de Parménide, et ne fait guère plus de cas de l'exposé du Timée que ses prédécesseurs n'en fai-

(1) *Gen. et Cor.*, II, 355b 8 et sq.

saient des vieilles légendes poétiques. Platon avait essayé de sauver la tradition populaire et de la rendre raisonnable : son élève montre avec une logique sans réplique que l'essai a échoué. C'en est fait définitivement des anciens mythes. L'imagination est impuissante à retracer l'origine du monde et le plus simple est d'y renoncer pour faire appel à la seule expérience et à la raison.

Aristote a donc relégué le problème de la constitution du monde dans le domaine de la dialectique : toute difficulté n'est pas disparue pour cela, car il s'agira désormais d'accorder l'ordre des concepts avec l'ordre des faits, de passer de l'ordre logique à l'ordre de l'expérience. On aura beau dire qu'en essayant de résoudre par la dialectique une question de fait, Aristote a traité le problème cosmogonique d'une manière parfaitement stérile. Après avoir cru par sentiment religieux que le monde était éternel, il proclame cette éternité au nom de la logique ; c'est maintenant à la science rationnelle de légitimer l'affirmation.

CHAPITRE VII

Aristote : Preuves physiques de l'éternité du monde

EXPLICATION PHYSIQUE DU MONDE. 1) LE MOUVEMENT : IL N'A POINT COMMENCÉ ET NE PEUT FINIR. 2) LE TEMPS ÉTERNEL. 3) LE CIEL ET LES CORPS SUBLUNAIRES. 4) LA GÉNÉRATION ; LA MATIÈRE. IMPOSSIBILITÉ D'UNE GÉNÉRATION ABSOLUE. 5) VALEUR DE L'ARGUMENTATION. LE PROBLÈME DE L'ÉTERNITÉ RESTE INTACT.

La théorie péripatéticienne de l'éternité du monde est étroitement liée à beaucoup d'autres notions essentielles du système, telles que le mouvement, le temps, l'acte et la puissance, la matière et la forme. Nous n'avons évidemment pas à exposer ici chacune de ces questions en détail : nous ne les envisagerons que dans la mesure où elles se rapportent à notre problème, et sont indispensables pour le résoudre.

Dans l'explication de l'univers, la pensée d'Aristote a suivi la méthode qui s'impose à toute théorie de la connaissance et par là à tout système philosophique. Depuis les premiers physiciens les savants se sont efforcé, par un travail d'analyse, de retrouver l'élément général et essentiel capable de rendre intelligible la variété et la multiplicité déconcertantes des phénomènes de la nature. La raison, en quête d'ordre et d'unité,

veut les atteindre sous la diversité et le désordre apparent : telle est la loi de l'esprit humain et la condition même de la science. Dans ce travail d'unification, Platon s'était élevé du premier coup à une explication métaphysique de l'origine et de l'organisation des êtres ; il avait montré que notre monde n'est que le reflet et l'ombre d'un modèle transcendant. Aristote va chercher dans l'univers lui-même un premier principe d'explication ; il est, nous l'avons déjà dit, naturaliste et physicien, avant d'être philosophe, et veut fonder sa philosophie sur l'expérience. Peut-être sera-t-il obligé dans la suite de fournir une autre explication qui complètera la première, il n'en aura pas moins atteint déjà un certain degré d'intelligibilité de l'univers, grâce à l'observation de l'univers lui-même.

Le fait qui, à l'analyse, apparaît le plus général et caractérise le mieux l'ensemble des phénomènes, c'est le mouvement, et le mouvement est la notion essentielle de la physique aristotélicienne. Le Stagirite est d'accord sur ce point avec ses prédécesseurs : « Ils affirment l'existence du mouvement, tous ceux qui parlent de la nature en vue d'expliquer la constitution du monde, et dans toutes leurs théories sur la génération et la destruction, lesquelles ne peuvent être si le mouvement n'est pas. » ⁽¹⁾ Qu'ils admettent des mondes à l'infini ou qu'ils n'en admettent qu'un seul, tous reconnaissent que le mouvement existe : le nier serait nier l'évidence même. Aussi il a fourni l'un des thèmes dialectiques les plus fréquemment employés dans les écoles anciennes pour former les élèves au raisonnement ; les négations paradoxales de Parménide, de Zénon et de Mélissos en avaient fait pour ainsi dire un problème obligatoire, que nous trouvons déjà développé dans le Sophiste et les Lois de Platon. On le posait ainsi : tout est en ordre ou en désordre, le mouvement existe ou n'existe pas ⁽²⁾, et sur ces deux alternatives, on se livrait à des discussions fort subtiles. Aristote n'avait qu'à reprendre

(1) *Phys.*, VIII, 251b 15.

(2) *Phys.*, VIII, 253a 24-30, 254a 18-22.

le thème, comme il en a emprunté bien d'autres à ses devanciers (1).

Que faut-il entendre par mouvement? Il n'est point définissable, car il n'a point de genre prochain et n'est point limité à une catégorie spéciale d'êtres. On ne peut donc en donner une définition logique, et toute définition « sera toujours métaphorique, car elle empruntera au mouvement même, le mot par lequel elle essaie de le définir » (2). C'est ainsi que la formule classique « Le mouvement est le passage de la puissance à l'acte » est une pure tautologie, puisque le passage est lui aussi un mouvement. On pourra donc en donner tout au plus une description ou une définition génétique (3). C'est celle qu'Aristote a énoncée en deux propositions célèbres, et que l'on peut traduire par à peu près : « le mouvement est l'existence actuelle d'une chose en puissance en tant que puissance » (4), ou bien : « l'acte d'une chose en puissance » (5). » A l'analyse nous trouvons dans le mouvement deux éléments qui le rendent intelligible : l'un qui demeure, fournissant une réalité sous-jacente, c'est la matière, la puissance en son sens le plus large; l'autre qui apparaît et achève l'être, c'est la forme. Si l'on veut donner une définition par génération, on dira que le « mouvement est l'information de la matière » aussi bien que « l'actualisation de la puissance » (6).

La notion de mouvement est très compréhensive et le κίνησις devient synonyme de μεταβολή (7), bien que les deux concepts soient légèrement différents. Quatre catégories sont soumises au changement : la substance, la qualité, la quantité, le lieu (8), « et l'on a six espèces de mouvement, deux pour

(1) Nous avons étudié un de ces thèmes dans le chapitre précédent avec l'opposition né et impérissable.

(2) DUHEM, *o. c.*, I, p. 160.

(3) *Phys.*, III, 201a 11; *id.*, 202a 7.

(4) *Phys.*, 201a 11. ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἥ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν.

(5) *Meta.*, X, 1065b 16. τὴν τοῦ δυνάμει, ἥ τοιοῦτον ἐστὴν, ἐνέργειαν λέγω κίνησιν.

(6) *De anim.*, 431a 6.

(7) *Phys.*, IV, 218b 19.

(8) *Phys.*, VIII, 261a 27-36.

la substance et la quantité, une pour la qualité et le lieu; ce sont : la génération et la destruction, l'accroissement et la diminution, l'altération, le mouvement local » (1). Tous les phénomènes de la nature sont compris sous ces six formes de devenir, en sorte qu'il n'y a qu'à prouver que le mouvement n'a pu commencer et ne peut finir, pour avoir une démonstration générale de l'éternité du monde. Aristote a exposé son argumentation en plusieurs développements, parfois peu différents, on serait même tenté de dire qu'il les rabâche. Mais il ne faut pas oublier que son enseignement nous est parvenu en plusieurs rédactions juxtaposées, appropriées pour ainsi dire aux diverses catégories d'élèves; c'est un cours, simplement reproduit par les auditeurs et non rédigé par le professeur lui-même.

Le mouvement est-il vraiment dans toutes choses ? On pourrait apparemment établir une division entre les parties de l'univers et admettre que certaines sont dans un repos éternel, d'autres dans un éternel changement (2). « L'observation s'oppose à une pareille distinction; tout est en mouvement » et le « mouvement ne peut avoir ni commencement ni fin » (3); l'affirmation est catégorique. Anaxagore lui assigne bien un commencement déterminé par l'entrée du Nous en action; Empédocle suppose qu'il y a des alternatives de repos et de mouvement; les deux affirmations se ramènent à une seule, savoir : le mouvement a commencé. Est-ce possible ? La vérification de l'hypothèse peut se faire par la déduction des conséquences. Pour que le mouvement existe, il faut un objet susceptible d'être mû, et une cause capable de produire le mouvement, un mobile et un moteur, lesquels sont nécessairement distincts, puisque tout ce qui est mû est mû par un autre. Nous pouvons donc faire deux suppositions pour le cas où le mouvement aurait commencé : ou bien moteur et mobile ont toujours existé, mais dans un éternel repos, jusqu'au moment où le mouvement a commencé; ou bien moteur et

(1) *Phys.*, IV, 225b 10; *Cat.*, 14, 15a 13.

(2) *Phys.*, VIII, 250b 20.

(3) *Meta.*, X, 1071b 7.

mobile n'existaient pas, et c'est pourquoi le mouvement a commencé seulement à partir de l'instant de leur génération. Les deux hypothèses sont également absurdes et inadmissibles. Examinons d'abord la seconde et admettons que le mobile ait commencé d'exister, sans nous demander pour le moment si cette génération est possible. Il naît donc à un certain moment : or, la génération est précisément l'une des six espèces de mouvement. La cause du mouvement dans le mobile se trouve ainsi dans un autre mouvement, le mouvement présuppose déjà le mouvement, autant dire que le mouvement premier se préexiste à lui-même, que le mouvement existe avant le mouvement ⁽¹⁾. La conclusion montre l'absurdité de l'hypothèse posée, le mouvement n'a donc pu commencer à partir de la génération du mobile car il aurait déjà dû se produire avant de commencer.

Supposons maintenant que le mobile et le moteur aient préexisté au mouvement, mais dans un éternel repos : il y a eu passage du repos au mouvement. Le terme passage n'indique-t-il pas déjà suffisamment qu'il y a eu mouvement avant le mouvement ⁽²⁾ ? Examinons encore la supposition de plus près. Moteur et mobile étaient en repos ; mais le repos est une privation ; c'est quelque chose de purement négatif, la négation du mouvement, et qui n'a de sens que par rapport au mouvement. Pour qu'il y ait repos dans un mobile, il a fallu un mouvement préalable dont la cessation a produit le repos. Nous aboutissons encore à un mouvement antérieur au mouvement, ce qui constitue une nouvelle contradiction de termes : le premier est et n'est pas premier.

L'hypothèse peut se réfuter sous une autre forme. Mobile et moteur existaient éternellement sans être inus et sans mouvoir. Le mouvement commence : pourquoi n'existait-il pas antérieurement et pourquoi commence-t-il ? Le moteur manquait-il de la puissance nécessaire pour mouvoir ? Tout agent est capable de produire son effet suivant l'attitude réciproque

(1) *Phys.*, VIII, 251a 18-19. ὥστε πρὸ τῆς πρώτης μεταβολῆς, ἔσται μεταβολὴ προτέρα.

(2) *Id.*, 251a 27.

du moteur et du mobile, par conséquent l'agent n'a vraiment le pouvoir d'agir et le patient celui de pâtir, « que lorsqu'ils sont en présence ou dans le voisinage l'un de l'autre » (1). L'absence de mouvement s'expliquera donc par le fait qu'ils sont trop éloignés : pour qu'il y ait acte, il faudra un rapprochement, un changement de position de l'un par rapport à l'autre (2). Ce changement est déjà un mouvement, qui à son tour en nécessite un autre et ainsi à l'infini. Dès lors, on n'explique le mouvement que par une série infinie de changements antérieurs, ce qui équivaut à un refus d'explication. De plus, le mouvement préexiste encore au premier mouvement (3), et nous retrouvons toujours la même contradiction de termes : le mouvement premier est et n'est pas premier.

Enfin comment se serait produite cette modification nécessaire dans le moteur et le mobile? Il aurait fallu pour cela l'intervention d'une force étrangère capable de donner au moteur le pouvoir de mouvoir et au mobile le pouvoir d'être mu; ils n'ont pu, en effet, opérer d'eux-mêmes ce changement puisque éternellement ils n'en avaient pas le pouvoir. Serait-ce un effet du hasard? Il ne reste plus d'autre explication puisque le repos étant éternel, est par là-même naturel. Mais, en ce cas, le mouvement est contre nature. Nous savons déjà qu'Aristote refuse toute valeur à une explication des phénomènes naturels par la notion de hasard, puisque celui-ci est la négation même du naturel. Et si, par impossible, le hasard avait pu produire ce changement, nous aurions encore du mouvement avant le mouvement premier.

Les deux hypothèses aboutissent donc à une contradiction et une absurdité. Il ne peut y avoir sans mouvement passage du repos au mouvement. Platon avait montré dans son Parménide que le point de déclenchement est un point neutre. Aristote le supprime; pour lui, il y a repos ou mouvement, mais entre les deux il n'y a pas d'intermédiaire possible; dès lors il est impossible que le mouvement ait pu commencer et

(1) *Phys.*, VIII, 251b 1-3.

(2) *Phys.*, VIII, 251b 7. ἔδει μεταβάλλειν θάτερον αὐτῶν.

(3) *Id.*, 251a 9-10. ἔσται ἄρα τις προτέρα μεταβολὴ τῆς πρώτης.

il doit être éternel « *a parte ante* ». On démontre de la même manière qu'il ne peut finir. Cependant l'argumentation est moins claire. La cessation du mouvement serait en effet un changement et nous aurions encore du mouvement après le mouvement. Le mobile cesserait d'être mû avant de cesser réellement de l'être. Or, une chose ne peut simultanément être en repos et en mouvement, de même qu'un objet ne peut simultanément cesser de brûler et être « brûlable » ⁽¹⁾. L'objet qui cesse d'être mu, devient par là-même susceptible de l'être à nouveau, il passe de l'acte à la puissance, ce qui est une forme de mouvement persistant après le mouvement. De plus, pour que la fin du mouvement se produise, il faut une cause capable de faire passer le mobile du mouvement au repos. Si cette cause existait déjà sans agir, il faut en elle un changement pour qu'elle agisse et ce changement demande à son tour une cause; nous partons encore vers une série infinie, ce qui est toujours un refus d'explication. Il n'est donc point raisonnable de soutenir que le mouvement puisse finir, pas plus qu'il n'a pu commencer.

Toute la démonstration d'Aristote découle en définitive de l'analyse de la notion de mouvement : une fois celle-ci établie, les conclusions sont nécessaires. Le mouvement commence-t-il d'exister? Le commencement est déjà un mouvement et il y a mouvement avant le mouvement. Cesse-t-il de se produire? La cessation est un mouvement et il y a mouvement après le mouvement. Si l'on se refuse à admettre de telles conclusions, on arrive à dire qu'il y a simultanément repos et mouvement, ce qui n'est pas moins absurde. L'argumentation dialectique aboutit toujours à montrer ce qu'il y aurait de contradictoire dans de pareilles suppositions, puisque la notion de commencement et de cessation contient la notion de mouvement. Par suite l'univers, dont tous les phénomènes se ramènent à du mouvement, n'a ni commencement ni fin, il est aussi éternel. Nous verrons si cette dernière conclusion regardée pendant des siècles comme absolument rigoureuse, est aussi nécessaire qu'elle le paraît.

(1) *Phys.*, VIII, 251b 29. 252a 4.

Aristote a démontré que le mouvement est éternel puisque éternellement il n'est pas non-être. Entre ces deux alternatives il y aurait peut-être place pour une troisième solution. Celle-ci est, en effet, proposée dans le traité « Du Ciel ». Entre ce qui éternellement est et ce qui éternellement n'est pas, il y a ce qui est à un moment et n'est pas à un autre. Le mouvement pourrait bien tantôt être et tantôt n'être pas. Cette hypothèse trouve sa réalisation dans les choses qui nous entourent, et n'est-ce pas en s'appuyant sur ce fait qu'Empédocle faisait alterner le repos et le mouvement, l'univers organisé et le chaos? La chose est impossible, car dans ce cas le mouvement n'aurait encore ni commencement ni fin, puisque, comme nous venons de le voir, le passage du repos au mouvement et du mouvement au repos, sont encore des mouvements. De plus, il faudrait que ces alternances fussent conformes à la nature des choses. Or, il n'y a jamais de désordre dans les choses qui sont de nature et selon la nature, celle-ci étant avant tout principe d'ordre et de régularité : faire succéder le repos au mouvement, ce serait faire de la nature une cause de désordre, ce qui est contradictoire. Et l'éternité du mouvement apparaît toujours comme nécessaire ⁽¹⁾.

Pendant il pourrait y avoir un certain ordre dans la succession du mouvement et du repos, ce qui sauvegarderait le rôle de la nature. Mais il ne suffit pas d'affirmer le fait il faut donner la raison de ce que l'on avance. Il y a deux moyens de le prouver, soit en ramenant l'assertion à des principes évidents par eux-mêmes, soit en recourant à l'observation des phénomènes pour en tirer une loi générale par induction. Certains faits semblent peut-être indiquer cette alternance de repos et de mouvement, mais ce n'est pas une raison suffisante pour affirmer qu'il en est ainsi de l'univers entier. Empédocle a fait une généralisation hâtive. Et quand même les périodes de repos et de mouvement se succéderaient éternellement, on ne pourrait dire que la période de repos est cause de la période de mouvement et vice versa : il faudrait en donner une explication par un principe distinct, car tout

(1) *Phys.*, VIII, 252a 5-24.

phénomène doit avoir sa cause dans un principe dont il n'est pas lui-même la cause. L'hypothèse d'une alternative de repos et de mouvement est donc sans fondement et il reste établi que le mouvement est éternel.

Aristote se fait encore trois objections à lui-même contre l'éternité du mouvement ⁽¹⁾. 1° Tout changement se fait d'un état à un autre et est limité aux contraires entre lesquels il se passe; par suite il n'y a pas de mouvement infini ni dans le temps ni dans l'espace. Il faut reconnaître la vérité du fait; le mouvement qui s'accomplit entre deux contraires est limité, et s'il s'accomplit dans l'espace, il subit nécessairement un arrêt. Cependant il y a certains mouvements qui peuvent être continus et éternels, tout en restant numériquement un, tel le mouvement circulaire du premier ciel, telle aussi la génération; et nous verrons que la continuité du mouvement de la sphère des étoiles fixes entraîne la perpétuité des autres parties et des autres êtres de l'univers. Il suffit donc de reconnaître un seul mouvement comme étant nécessairement éternel par sa forme même, pour qu'on puisse en conclure à l'éternité des autres changements. 2° Le mouvement apparaît chez les êtres inanimés à tel ou tel moment donné, il leur est communiqué du dehors et n'est pas éternel. Le fait est encore exact, il y a des objets inanimés qui entrent en mouvement sous l'influence d'une force extérieure; ceci nous ramène à chercher la nature de cette force, à remonter à sa cause, et à reconnaître encore que le mouvement est sans commencement ni fin. 3° Les êtres vivants qui possèdent en eux-mêmes le principe du mouvement se meuvent ou s'arrêtent à volonté, sans aucune intervention du dehors; ce qui se passe dans l'animal pourrait aussi se passer pour l'univers, si bien que ni le mouvement ni le monde ne seraient éternels. Que l'animal se meuve dans l'espace ou reste au repos, cela n'empêche pas l'existence en lui d'autres espèces de mouvement; l'homme par exemple, subit, sous l'influence des êtres environnants, toutes sortes de changements; et la vie n'est-elle pas un perpétuel mouvement qui se transmet d'un vivant à un autre.

(1) *Phys.*, VIII, 252b 7 et sq.

Enfin, quand même il y aurait des mouvements particuliers qui commencent et cessent, et on ne peut nier qu'il y en a, il est impossible d'en conclure qu'il en est de même pour le tout : au contraire, il n'en reste pas moins vrai que le mouvement de l'ensemble est infini et l'univers éternel, puisque le mouvement est éternel.

La notion de temps est étroitement liée dans le système d'Aristote à la notion de mouvement ; aussi va-t-elle nous fournir une nouvelle preuve de l'éternité du mouvement et du monde. Tandis que Platon avait défini le temps par rapport à un modèle éternel, Aristote se montre encore sur ce point plus expérimental. « Le temps, dit-il, est le nombre du mouvement selon l'avant et l'après » ⁽¹⁾, ou encore, « Le temps est la mesure du mouvement et du fait d'être mû ⁽²⁾. » Pour qu'il y ait temps, il faut deux conditions : la mesure ou nombre et le mouvement. La conscience nous en fournit par elle-même une notion, et il semble bien que ce soit l'élément essentiel, « car s'il n'y a pas de changement dans notre pensée, ou si nous changeons sans en avoir conscience, il ne nous semble pas qu'il y ait temps. Tandis que si nous sommes dans l'obscurité, si même nous ne souffrons rien dans notre corps, mais qu'il y ait mouvement dans notre âme, aussitôt il nous semble qu'il se produit du temps ⁽³⁾ ». Cependant Aristote ne s'arrête pas à cette notion psychologique car elle est trop personnelle et pas assez objective. Le temps est nombre, c'est bien l'âme qui mesure et compte, qui est le sujet nombrant, mais il lui faut en dehors d'elle un objet à mesurer. Le temps est en effet nombre nombrable et non point seulement nombre nombré. Il possède une réalité autre que le fait d'être perçu, il est temps en puissance avant d'être compté, « de même que la couleur est visible en puissance, par soi, en tant que couleur, même en l'absence du sujet qui la perçoit » ⁽⁴⁾. « L'âme n'intervient dans la position du temps qu'à titre secondaire, faisant du temps un nombre actuel, c'est-à-dire apportant une

(1) *Phys.*, IV, 219b 1.

(2) *Id.*, 220b 32.

(3) *Id.*, 218a 6.

(4) *Phys.*, IV, 223a 21-29.

détermination conventionnelle et artificielle (1). » Il faut donc lui chercher une réalité objective qui lui serve pour ainsi dire de substrat (2); car il est attaché au mouvement, il est en lui, sans se confondre avec lui, si bien que la « division du mouvement et du temps est réciproque et identique » (3).

Toute mesure nécessite une unité qui marque les divisions et permette le nombre; c'est l'instant, τὸ νῦν, non point que le temps soit une somme d'instants pas plus que la ligne n'est une somme de points, car l'un et l'autre sont divisibles à l'infini. L'instant n'est pas même une partie du temps, il est seulement une limite, la limite indivisible du passé et de l'avenir (4), limite toujours la même qui assure la continuité du temps comme le point assure la continuité de la ligne. Par là il est simple et double, car il est un moyen terme réunissant à la fois un commencement et une fin, le commencement de l'avenir et la fin du passé.

De cette notion il est facile de déduire que le temps est éternel, et c'est pourquoi tous les philosophes l'ont admis, sauf Platon. Supposons que le temps ait commencé, il a commencé à un instant déterminé, puisqu'on ne peut saisir autre chose dans le temps que l'instant; mais cet instant est la fin du passé, et le passé est une partie du temps, nous avons ainsi du temps avant le commencement du temps. On peut prouver de la même manière qu'il ne peut finir. Il ne pourrait en effet avoir son terme que dans un instant, mais cet instant sépare à nouveau ce qui est passé de ce qui est à venir; le futur étant une partie du temps nous aurons du temps après le temps. Il est donc absolument impossible que le temps commence ou finisse : il est éternel.

Reprenons maintenant l'ensemble de notre argumentation : le temps est un mode du mouvement et n'existe que par le mouvement. Le monde ne peut exister sans son sujet et comme le temps ne peut avoir ni commencement ni fin ; il s'ensuit que le mouvement n'a ni commencement ni fin.

(1) CARTERON, *Rev. Philo.*, Juillet, 1924. *La notion de temps chez Aristote.*

(2) *Phys.*, VI, 233^a 30.

(3) *Id.*

(4) *Phys.*, IV, 222^a 17.

« Tout corps qui se meut a été mû ⁽¹⁾. » Comme le temps est constitué par l'intervalle des instants ⁽²⁾, « ce qui change actuellement aura changé antérieurement une infinité de fois; les instants sont infinis en nombre : Il n'y a pas d'instant primitif ni d'instant dernier; le temps primitif aussi bien que le temps final ne peuvent être que des intervalles d'instants ⁽³⁾. Nous pourrions diviser cet intervalle à l'infini et jamais on ne pourrait arriver au néant, c'est-à-dire à un commencement ni à une fin du temps et du mouvement.

Il s'ensuit que le mouvement comme le temps est continu ⁽⁴⁾, car tout arrêt, toute rupture de continuité produiraient un temps vide, un temps sans mouvement, autant dire un temps sans temps, ce qui est évidemment contradictoire.

En dehors de nous, il existe des formes nombreuses de mouvement. Lequel va donner au temps son fondement objectif? Aristote prend le terme mouvement dans son sens le plus large de changement ⁽⁵⁾. Or, parmi les modes de changement, il y en a qui sont nécessairement limités, tels les changements qualitatifs et quantitatifs; ils ont un commencement et une fin, car le mobile atteint son but quand il est arrivé à son état contraire : « Ainsi un objet blanc devient noir et ne change plus, la glace fond en eau et reste liquide, un être passe de l'existence à la non-existence et inversement. Tous ces mouvements ne sont point permanents ⁽⁶⁾, et par suite ce n'est pas en eux que peut se réaliser un temps sans commencement ni fin ⁽⁶⁾. » Il ne reste plus que le mouvement local qui apparaît sous trois formes, circulaire, rectiligne ou mixte. Le temps ne peut encore être lié à chacune de ces figures, car il y en aurait trois espèces. Laissons de côté la forme mixte qui peut se ramener à l'une des deux autres : il n'y a plus que la forme circulaire et la forme rectiligne. Or, le mouvement rectiligne ne peut être continu et a nécessairement une durée

(1) *Phys.*, tout le § 8 et 9 du l. VI.

(2) *Phys.*, VI, 241a 3, 239b 8.

(3) *Phys.*, IV, 219a 13, 220b 15; VI, 231b 16.

(4) *Id.*, VIII, 251b 27. εἴπερ ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως.

(5) *Phys.*, IV, 218b 19.

(6) *Phys.*, VIII, 261b 3-15.

limitée. Supposons, en effet, un mobile qui se déplace à partir de A dans la direction de B. A — B. Au point extrême B il sera obligé de prendre la direction B — A opposée à A — B. Or, le mobile ne peut avoir simultanément deux directions opposées, c'est-à-dire une direction vers A et une direction opposée à A : il y aura donc nécessairement un arrêt, par suite le mouvement ne sera pas continu, il y aura un temps vide, un temps sans temps.

Admettons que le mobile ne s'arrête point en B, mais puisse continuer indéfiniment son mouvement dans la même direction, nous aurons encore un temps fini A — C — B. Que le mouvement soit uniforme ou varié, le mobile parcourt une partie de l'espace, soit A-C en un temps limité. Si l'on prend A-C comme unité celle-ci sera contenue un nombre déterminé de fois dans AX, durée totale qui reste limitée puisqu'elle est une somme d'unités.

Il n'y a plus que le mouvement circulaire qui puisse être continu. Un point quelconque pris sur la circonférence est en effet un commencement et une fin. « La figure circulaire est parfaite, car on ne peut trouver sur la circonférence un point qui soit le commencement, si bien que l'on peut dire que chaque point est à la fois premier et dernier ⁽¹⁾. » Dans le cercle de révolution il y a bien succession de position puisqu'il y a mouvement, mais un point quelconque est aussi bien la fin d'un segment que le commencement d'un autre : il est impossible de trouver un point initial et un point final. C'est la rotation uniforme de la sphère des étoiles fixes qui doit servir de mesure à tous les mouvements. « Le mouvement de la sphère a été naturellement pris comme mesure du mouvement et du temps, car il est le plus facile à connaître ⁽²⁾. » C'est pourquoi il semble que le temps soit le mouvement de la sphère : par ce mouvement, en effet, sont mesurés tous les autres mouvements et le temps est lui aussi mesuré par ce même mouve-

(1) *De Caelo*, II, 289a 1 sq. L'idée est dans *Empédocle*, Diels, f. 26.

(2) *Phys.*, VIII, 9, 265b 17.

ment ⁽¹⁾. » Le temps est donc lié à une forme particulière de mouvement, celui des astres, si bien que mouvement infini devient synonyme de mouvement éternel ⁽²⁾ et de temps éternel. Le mouvement circulaire assure la perpétuité du temps et réciproquement la notion de perpétuité du temps postule un mouvement sans interruption, sans commencement ni fin, le circulaire. Le mouvement est toujours dans le temps et par suite il est infini dans le temps.

C'est ainsi que partant de la notion d'un mouvement et d'un temps indéfiniment divisibles, Aristote passe insensiblement à une durée éternelle, puis à un mouvement éternel : l'infini en puissance est synonyme d'éternel, le temps est éternel, le mouvement est éternel, logiquement on doit arriver à l'existence d'un mobile éternel ⁽³⁾ ; le ciel n'a point eu de commencement et n'aura point de fin, il est éternel. Enfin la raison demande un mode d'éternité en dehors du temps. Peut-on dire que les astres sont dans le temps ? « Les choses qui sont éternelles, en tant qu'éternelles, ne sont pas dans le temps, car elles ne sont pas contenues dans le temps ; leur existence n'est pas mesurée par lui ; la preuve en est qu'elles ne subissent aucune action de la part du temps, pour la raison qu'elles ne sont point dans le temps ⁽⁴⁾. » Les choses nées et périssables sont nécessairement dans le temps, car il y a un temps plus vaste qui dépasse leur être et que dépasse le temps même qui mesure la durée de leur existence. Ainsi le temps infini et le mouvement infini de la sphère des étoiles fixes s'identifient pour ainsi dire. Cependant il y a encore durée puisqu'il y a succession de position par rapport à la terre. Aristote en vient ainsi à concevoir une éternité immobile, réalisée dans un premier moteur qui seul possède l'éternité

(1) *Phys.*, iv, 14, 224b 2, 15, 17.

(2) *De Caelo*, i, 270b 23 : αἰθέρα προσωνόμασαν τὸν ἀνωτάτον τόπον, ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀεὶ τὸν αἰετῖον χρόνον θέμενοι τὴν ἐπωνυμίαν. *Metaph.*, x, 1071b 19.

(3) *Phys.*, vi, 241b 18-20 οὐκ ἐνδέχεται ἄπειρον εἶναι τῷ χρόνῳ πλὴν μιᾶς· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ κύκλω φορά.

(4) *Phys.*, iv, 221b 3-7. ὅτι οὐδὲ πάσχει οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου ὥς οὐκ ὄντα ἐν χρόνῳ.

parfaite, *αἰών*, éternité dans l'immutabilité (1) : celle-ci à son tour entraîne l'éternité mobile de tous les êtres soumis à son action, c'est-à-dire tout ce qui constitue l'univers.

L'argumentation précédente prouve surtout l'éternité des corps supraterrrestres. Les astres, le ciel, ne sont soumis qu'à un seul changement, le mouvement local, lequel se fait en cercle. L'observation suffit à constater qu'un tel mouvement n'a ni commencement ni fin. Il en est de même pour tout ce qui est réglé par ce mouvement : les saisons, les jours et les nuits, les phases diverses de la durée se succèdent indéfiniment. Le raisonnement fondé sur le mouvement circulaire, organe du temps, fournira aux commentateurs d'Aristote la preuve en apparence la plus forte de l'éternité du monde. Ils répéteront à satiété, que le temps n'a pu commencer et ne pourra finir, que le temps n'existe point sans le mouvement, celui-ci sans le mobile, et que par suite les corps célestes sont éternels. Nous verrons ce que vaut cette démonstration.

Le mouvement n'est pas seulement actualisation de la puissance, il est aussi information de la matière. Pour qu'un changement soit possible, il faut un élément qui demeure, le mouvement se fait d'un contraire à un contraire : c'est la matière qui fournit le sujet à ces contraires, et sa notion s'étend aussi loin que celle de changement, car « dans tout devenir il y a matière » (2). Pour ce qui est des corps à mouvement circulaire, ils sont composés d'un élément spécial, l'éther, élément qui n'a point de contraire pas plus que le mouvement qui l'anime. La nature ne l'a point mis dans la série des contraires, aussi les corps dont il forme la matière ne sont point soumis à la génération, ils sont créés et impérissables. De plus, un corps qui naît se développe ensuite, s'accroît, et finalement se dissout ; mais ceux-ci ne peuvent s'accroître puisqu'il n'y a pas au dehors de matière identique à celle dont ils sont formés ; ils ne peuvent non plus se dissoudre, puisque l'élément qui les constitue n'a point de contraire dans lequel ils pourraient se transformer. Ces corps ne

(1) *Meta.*, x, 1072b 29-30.

(2) *Meta.*, vi, 1032a 20 ; 1036b 19 ; 1034b 12, etc.

sont donc susceptibles d'aucune altération, car l'altération est un mouvement dans la qualité, mouvement impossible ici puisqu'il n'y a pas de qualité contraire. « Le ciel ne peut donc subir ni génération, ni accroissement, ni dépérissement, ni aucune altération quelconque. D'où il résulte que les corps célestes sont éternels, sans accroissement ni dépérissement, à l'abri de la vieillesse, de l'altération, de toute modification quelconque. ⁽¹⁾. »

Inutile d'ajouter qu'en dehors du ciel il n'y a aucun corps qui puisse lui faire subir son influence; le ciel embrasse toutes choses et rien ne peut l'atteindre. De même il n'y a rien en lui qui puisse le détruire. Il faut abandonner au vulgaire cette vieille fable d'après laquelle le monde aurait besoin, à défaut de lois immuables, d'un Atlas quelconque pour le soutenir et assurer sa conservation. Comme le Dieu de Xénophane, le ciel ne connaît point de fatigue; il est un et immuable dans son mouvement. L'expérience nous avait déjà montré que les corps célestes ne subissent jamais de changement; le raisonnement vient donc à l'appui des faits et les faits à l'appui du raisonnement.

Si l'on considère la zone des corps sublunaires et des êtres qui nous entourent, la naissance et la destruction, la dissolution et la génération des choses sont des faits indéniables : là tout est dans un devenir continu. Comment concilier ce fait avec l'éternité de l'ensemble ? Revenons à la notion de matière, et pour nous faire de celle-ci une idée assez approchée, prenons une comparaison. « Ce que l'airain est à la statue, ou ce que le bois est au lit, ou bien ce qu'est à toutes choses qui ont reçu une forme, la matière qui est le non-figuré avant qu'elles aient pris leur forme propre, cette matière qui sert de support est à elle seule un principe. » L'existence de la matière est manifeste : en effet, lorsque l'eau se transforme en air, cet air est engendré de la matière même, sans addition de quoi que ce soit d'autre; seulement, ce qui n'était qu'en puissance, se trouve engendré à l'existence actuelle; de même l'eau peut être engendrée par transformation de l'air,

(1) *De Caelo*, I, § 3 et 4.

en sorte qu'un corps de grand volume peut être engendré par un corps de faible volume, et qu'inversement, un corps de faible volume peut être engendré par un corps de grand volume. L'une et l'autre de ces modifications se produisent dans la matière qui est puissance de chacune.

Entendue au sens de réalité physique, la matière, *ὕλη* est un *ὑποκείμενον*, une *οὐσία*, le substrat permanent sur lequel prennent place les changements, non point qu'elle soit un élément comme le croyaient les anciens physiciens, car en ce cas elle aurait déjà une forme; elle est puissance, *δύναμις*, par rapport à toute détermination ultérieure : « La matière d'une chose est le sujet immédiat, dont, comme d'une partie immanente elle est produite de façon non accidentelle ⁽¹⁾. » Ce n'est point la privation, car la privation est un non-être en soi, tandis que la matière est un non-être par accident. « La matière fort voisine de la substance est, à certains égards, substance elle-même, tandis que la privation ne l'est pas du tout ⁽²⁾. » Elle est enfin le patient qui subit l'action d'un agent, notion la plus large qui comprend à la fois la matière première telle que nous l'étudierons au chapitre suivant, et la matière seconde déjà déterminée, qui sert de substrat aux phénomènes de la nature.

Nous n'avons qu'à reprendre pour la matière le raisonnement que nous avons déjà fait pour le mouvement, et nous aurons une nouvelle preuve de l'éternité du monde. Aristote ne se dissimule point que certains corps apparaissent et disparaissent entièrement, mais son argument porte sur l'ensemble de l'univers. Au cinquième livre des Physiques ⁽³⁾ il se demande de quoi il peut y avoir mouvement : « Ce ne peut être de la substance, dit-il, car il n'y a rien qui puisse être contraire à la substance. » S'il y a mouvement de substance, il apparaît une nouvelle substance. En un sens la matière naît et périt, mais ce qui périt en elle c'est une forme déjà réalisée, c'est la privation de la forme ou la forme actualisée, mais en

(1) *Phys.*, I, 192a 31.

(2) *De Gen., anim.*, I, 724b 5; *Meta.*, VII, 1044b 10; *Meteor.*, IV, 389a 2.

(3) *Phys.*, V, 225b 10.

tant que puissance, elle ne naît ni périt. Loin de là, « il y a nécessité qu'elle soit incorruptible et inengendrée, ἀφάρτων καὶ ἀγένετον » ⁽¹⁾. Supposons en effet qu'elle naisse; comme rien ne vient du néant, il faudrait antérieurement un sujet d'où elle puisse venir; mais c'est justement là sa nature. La matière existerait donc avant de naître, il y aurait matière de matière, puissance de puissance. Si l'on demande pourquoi telle chose existe, on répond : c'est parce que telle autre chose en acte, générateur ou moteur, l'a fait passer de l'existence potentielle à l'existence actuelle. Par suite, cette matière, centre d'existences en puissance, précède toujours l'existence en acte, et aucune cause efficiente ne peut la réaliser ni lui donner un commencement. Supposons que les choses commencent d'exister à un moment donné, elles étaient en puissance dans la matière durant un temps infini ; elles avaient le pouvoir d'être puisqu'elles sont, elles avaient aussi le pouvoir de ne pas être, puisqu'elles n'étaient pas encore. Donc elles avaient simultanément le pouvoir d'être et de ne pas être, autant dire qu'elles étaient et n'étaient pas éternellement, puisque le fait d'être en puissance est déjà pour Aristote une sorte de manière d'être. Il y a contradiction de termes. Dès lors que la matière est antérieure à la forme, la puissance à l'acte, la matière étant toutes choses en puissance, les choses existent donc éternellement en tant que puissance et matière ⁽²⁾. On démontre de la même manière que la matière ne peut périr. Si elle périt elle redevient matière en puissance ⁽³⁾; nous avons alors matière de matière, puissance de puissance, et l'on arrive de nouveau à une contradiction de termes, les choses cessent d'être et continuent d'être, elles ne sont plus et sont encore. Il est donc impossible d'arriver à un commencement absolu et à une destruction absolue des choses; pour qu'il y ait changement postérieur, il faut un changement antérieur. Comme pour le mouvement on est réduit à la série infinie, dans

(1) *Phys.*, I, 192a 29 sq.

(2) *De Caelo*, I, 281, a28-b34.

(3) *Phys.*, I, 192a 1 et sq.

laquelle il n'y a pas de premier terme, si bien que la génération ne peut avoir lieu ou bien elle est éternellement.

Admettons quand même que les choses puissent naître, prises dans leur ensemble. De quoi, en quoi et où naîtraient-elles? Auparavant, il n'y avait rien. Pour que la génération se produise il aurait fallu antérieurement une sorte de vide absolu, séparé des corps et capable cependant de leur servir de réceptacle. Mais le vide est postérieur aux êtres ; plus encore, il ne peut exister, car il serait un obstacle invincible au mouvement, les corps n'ayant plus la tendance naturelle qui les porte vers leur lieu, en haut et en bas : le vide est donc inconcevable, et loin de permettre la génération de l'univers à un moment donné, il la rendrait absolument impossible ⁽¹⁾.

Il est également facile de prouver que le monde sublunaire ne peut être détruit. La destruction d'un corps se fait par la dissociation des éléments qui retournent en leur lieu naturel, et sont aptes à entrer dans de nouvelles combinaisons.

Les êtres animés sont soumis à la génération et à la destruction, et les individus ont une durée limitée ; cependant une éternité est assurée, c'est celle de l'espèce. Qu'Aristote ait soupçonné quelque chose de l'évolutionnisme, c'est peu probable, car sa théorie de la forme semble s'opposer à la transformation des espèces. La forme comme l'essence est en effet immuable bien que réalisée dans le temps. Tout vivant naît d'un vivant ; pour la production des animaux il faut un mâle et une femelle, lesquels sont nés de vivants antérieurs : « L'homme engendre l'homme ⁽²⁾ » et « l'animal produit l'animal ⁽³⁾ ». Aussi loin que l'on remonte dans le temps on ne trouve jamais un vivant sans germe sorti lui-même d'un autre vivant ⁽⁴⁾. Il y a donc impossibilité qu'il y ait eu commencement pour les espèces, qui sont éternelles et ne peuvent avoir de fin, car tout ce qui n'a pas eu de commencement ne

(1) *De Caelo*, I, 279a 12; II, 302a 1, 305a 21. *De Gen. et Cor.*, I, 920b 27, 321a 6, b15.

(2) Ἄνθρωπος ἀνθρώπων γέννα, l'expression est répétée bien des fois dans l'œuvre d'Aristote. Cf. BONITZ, *Index*, 59b 40 sq.

(3) *De Gen. et Cor.*, 415a 28. Ζῷον ποιεῖ ζῷον.

(4) *De Gen. anim.*, II, 732a 1 sq.

peut avoir de fin. Ainsi est assurée l'éternité des corps et des êtres sublunaires.

Tels sont les arguments dont se sert Aristote pour prouver que la croyance à l'éternité du monde est fondée sur l'expérience. La plupart, surtout les derniers, reposent sur l'observation et ne s'élèvent guère au-dessus du réalisme du sens commun; l'auteur a tenu d'ailleurs à affirmer qu'il est d'accord avec la tradition et l'opinion commune. Cependant il a essayé de s'élever à une démonstration rationnelle de sa croyance, à l'aide des notions de mouvement, de temps, de génération et de matière. Que valent ces preuves ? On les regardera pendant longtemps comme concluantes, comme aboutissant logiquement à l'éternité du monde et même à l'impossibilité de la création. Il semble qu'on ait sur ce point dépassé de beaucoup la pensée d'Aristote. A supposer que le philosophe ait cru pouvoir arriver lui-même à de telles conclusions, il nous reste à examiner si elles sont bien logiques.

Rien ne naît de rien, et dans toute génération, il faut une matière antérieure. C'est évident pour l'ordre actuel des choses; mais le principe suppose naturellement que cet ordre soit réalisé. Qu'il n'y ait point de génération absolue dans notre univers, c'est clair; mais de quel droit conclure que l'ensemble n'a pu être produit à un moment donné? Le prétendre serait dépasser singulièrement l'expérience et les prémisses du raisonnement.

Les phénomènes de l'univers se ramènent à du mouvement, et le mouvement est une manière d'être du mobile : soit. Le mobile étant donné, et par là nous pouvons entendre l'univers, du moment que le mouvement existe dans cet univers il n'aura pas de fin. Mais ceci ne présume rien de l'existence du mobile, qu'elle soit limitée ou éternelle, dépendante ou indépendante d'une cause extérieure. La question n'est pas de savoir si dans l'univers, le mouvement n'a ni commencement ni fin, mais si l'univers a commencé ou non, s'il doit finir ou non : il faut avouer que l'argumentation d'Aristote ne résout, ou même ne pose point le problème.

La notion de temps comporte-t-elle l'éternité du monde ? Pas davantage. Il n'y a pas de temps sans mouvement, et l'on

ne peut concevoir ni un commencement ni une fin du temps; nous l'admettons encore. Mais le temps, à son tour, n'a d'existence que dans et par l'univers. Aristote semble confondre temps et éternité, alors que le temps qu'il conçoit n'a qu'une durée indéfinie; ceci ne change rien à la question. Il aura beau dire qu'il n'y a point de temps vide, « qu'aucun temps n'a pu précéder l'origine de l'univers » ⁽¹⁾, rien n'est plus vrai. Mais n'a-t-il pas affirmé lui-même « qu'en dehors du ciel où aucun corps ne peut exister, on ne trouvera ni lieu, ni vide, ni temps » ⁽²⁾. Impossible d'en conclure que l'univers est éternel, à moins de confondre l'éternité par succession indéfinie avec l'éternité immobile, ce qui est inadmissible. Ne pourrait-on pas, d'ailleurs, se demander pourquoi Aristote qui conçoit l'univers comme étant limité dans l'espace, lui refuse toute limite dans la durée? Le principe de divisibilité à l'infini, appliqué au temps, ne pourrait-il pas s'appliquer tout aussi bien à l'espace? Inversement, le principe de limitation appliqué à l'espace, ne pourrait-il pas s'appliquer tout aussi bien au temps? Il y a là des inconséquences qui montrent que la doctrine n'est point parfaitement cohérente, et que les conclusions ne sont point rigoureuses.

La question de l'éternité du monde est donc intacte. Comme le montrera fort habilement saint Thomas ⁽³⁾, tous ces arguments ne prouvent rien sur le commencement ou non commencement de l'univers; ils ne posent même pas la question d'origine. C'est qu'il y a, semble-t-il, une erreur de méthode en toute la démonstration. Aristote a pris dans le monde lui-même les faits qui servent de point de départ à ses raisonnements; logiquement ceux-ci ne peuvent lui fournir une explication rationnelle de l'existence du monde. S'il y arrive, c'est par suite d'un illogisme qui lui fait dépasser l'expérience. En définitive la Physique d'Aristote est incapable de résoudre le problème qui nous occupe. N'en est-il pas de même de toute physique, limitée par nature au monde des

(1) *Phys.*, VIII, 251b 10-14.

(2) *De Caelo*, I, 279a 16.

(3) *Somme contre les Gentils*, c. I, 35.

phénomènes? Le mythe du Timée pouvait parfaitement s'accorder avec un pareil système, et les commentateurs ne manqueront point d'en montrer la concordance. Si Aristote a résolu la question, c'est d'un autre point de vue, c'est en tant que métaphysicien et non en tant que physicien. C'est aussi de ce point de vue qu'il nous faut aborder de nouveau notre problème, en exposant ce que nous appellerons le mythe dialectique, par lequel Aristote a remplacé définitivement le mythe historique du Timée. La physique est pour lui le chapitre préliminaire de la métaphysique, les preuves physiques de l'éternité du monde ne sont que la préparation aux preuves véritables de cette croyance vénérable : c'est à la raison qu'il faut faire appel en dernier lieu pour la légitimer.

CHAPITRE VIII .

L'éternité du monde dans la philosophie d'Aristote : Le mythe dialectique

- 1) LE PREMIER MOTEUR, SON EXISTENCE, SA NATURE, SON ACTIVITÉ DE PENSÉE. 2) DIEU FIN ET FORME SUPRÊMES. 3) LE CONTACT DU MOTEUR ET DU MOBILE. 4) LA PARTICIPATION. *a)* LE PREMIER CIEL ; *b)* LES PLANÈTES ; *c)* LES CORPS SUBLUNAIRES, LES NON VIVANTS ET LES VIVANTS ; *d)* L'HOMME ; *e)* LES CIVILISATIONS. 5) LA CROYANCE A L'ÉTERNITÉ DU MONDE APPARAÎT COMME UNE IDÉE RATIONNELLE DANS LE DUALISME DU MOTEUR ET DU MOBILE. 6) LA RAISON S'ACCORDE AVEC LA FOI ET LE SENTIMENT RELIGIEUX.

Des deux principes qui sont nécessaires pour la production du mouvement, nous n'avons considéré jusqu'ici que l'élément mobile, la matière, nécessaire dans l'ordre de la génération. Mais la matière ne suffit pas seule à expliquer le changement, il faut en chercher la raison d'être dans une cause distincte du mobile, c'est-à-dire le moteur. Aristote a souvent loué Anaxagore pour avoir introduit en philosophie cette notion de cause motrice ; aussi va-t-il reprendre la même voie que son prédécesseur et donner par là-même à la physique son complément nécessaire, la métaphysique. « Etudier le principe immobile des choses est l'objet d'une philosophie différente

et plus haute (que celle de la nature) ⁽¹⁾. » C'est par là que la cosmologie deviendra parfaitement rationnelle et atteindra son degré suprême d'intelligibilité, en même temps que la notion d'éternité du monde apparaîtra liée logiquement et nécessairement au système péripatéticien tout entier.

Les preuves par lesquelles Aristote établit la nécessité d'un premier moteur sont assez connues, et ont été assez souvent reproduites pour nous dispenser de les exposer en détail ; aussi nous nous contenterons d'en retracer les grandes lignes. L'argument principal a son point de départ dans l'observation du monde physique et dans l'analyse du mouvement. Tout ce qui est mû est mû par un autre, tout mouvement requiert un moteur en acte, capable de communiquer la forme à ce qui est en puissance ; il y a séparation indispensable entre le pouvoir d'être mû et le pouvoir de mouvoir, car les deux ne peuvent se réaliser dans un mobile ; il faut donc deux sujets différents ⁽²⁾. Prenons une série de moteurs actuellement existants : ils sont essentiellement subordonnés, c'est-à-dire que chacun d'eux est bien moteur par rapport au mobile auquel il transmet le mouvement, mais en même temps il est mobile par rapport à un autre moteur qui le fait lui-même passer de la puissance à l'acte. Allons-nous prolonger indéfiniment la série des moteurs ? le mouvement accompli dans le premier mobile se passe dans un temps fini ; le moteur qui le meut reçoit simultanément son mouvement d'un autre moteur et ainsi indéfiniment : quel que soit le nombre des moteurs subordonnés, le temps dans lequel s'accomplit le mouvement est toujours fini. S'il y a une série infinie de moteurs, le mouvement total est infini et cependant simultané par rapport au mouvement du premier mobile ; il s'ensuit que le mouvement total aura lieu dans le même temps que le mouvement du premier mobile. « En somme, il y a un mouvement infini dans

(1) *Gen. et cor.*, I, 318a 5.

(2) On trouve dans l'œuvre d'Aristote l'esquisse d'un argument qui sera célèbre plus tard, l'argument ontologique. Cf. frgt 1476b 22-25. De même l'argument par la finalité ou l'ordre du monde 1476a 34b, 11, 1475b 36. 1476a 9. Également l'argument par la contingence. *Meta.*, 1068a 19-26.

un temps fini, ce qui est impossible ⁽¹⁾. » L'esprit ne peut en effet parcourir l'infini dans un temps fini. Si l'on veut expliquer le mouvement il faut admettre que le nombre des intermédiaires est fini ⁽²⁾, c'est-à-dire, il faut s'arrêter dans la série des moteurs : sans cela, la série infinie n'aurait pas en elle-même sa raison d'être, le mouvement n'aurait pas de cause et ne devrait pas exister, ce qui est contraire à l'expérience. Il faut donc un moteur immobile, ou premier moteur qui meut sans être mû, qui a en lui-même la raison d'être de son mouvement et est en même temps la cause du mouvement dans les mobiles actuellement subordonnés. Du moment qu'Aristote a séparé, au point de départ de son raisonnement, le moteur du mobile, le pouvoir de mouvoir du pouvoir d'être mû, la conclusion est inévitable : il y a un moteur qui n'est pas mû ou bien il est impossible d'expliquer le mouvement et par là-même les phénomènes de l'univers.

Le raisonnement précédent s'applique à tous les mouvements, mais il y a parmi ceux-ci une espèce privilégiée, le mouvement local ⁽³⁾, réalisé dans toute sa perfection par la forme circulaire : celle-ci est en effet continue et assure l'éternité. Or, si le mouvement est éternel, il faut une substance éternelle; s'il est continu, il faut une substance éternellement identique, inaltérable, non engendrée, immobile, et cette substance doit avoir en elle un principe capable de produire le mouvement. En supposant même que les mouvements soient plusieurs en nombre, ils n'en doivent pas moins être soumis à un moteur unique⁽⁴⁾, qui leur sert de cause finale. Cette cause ne doit avoir en elle rien qui soit en puissance, car tantôt elle agirait et tantôt elle n'agirait pas, alors que l'expérience et le raisonnement attestent la continuité et l'éternité du mouvement ⁽⁵⁾. Nous arrivons ainsi à un moteur premier,

(1) *Phys.*, VIII, 263a 9 ὅστε διελθόντος τὴν ὅλην ἀπειρον συμβαίνει ἡριθμη-
κέναι ἀριθμόν. *Phys.*, VII, 242b 15 sq.; VI, 238a 1 sq.

(2) *Phys.*, VII, 242b 32 sq. φανερόν οὖν ὅτι στήσεται ποτε καὶ οὐκ εἰς
ἀπειρον προεῖσι τὸ αἰεὶ ὑφ' ἐτέρου, ἀλλ' ἔσται τι ὃ πρῶτον κινηθήσεται.

(3) *Phys.*, VII, 243a 12. αὕτη γὰρ πρώτη τῶν κινήσεων ἐστὶ (φορά)

(4) *Gen. et cor.*, II, 337, 20a 21; *Meta.*, X, 1074a 36; *Phys.*, 259a 14.

(5) *Meta.*, X, 1072a 22.

immuable, éternel, perpétuellement en acte ⁽¹⁾. Ici l'éternité de ce premier moteur immobile se déduit de l'éternité du mouvement; mais le mérite de la preuve principale donnée par Aristote, telle que nous l'avons exposée antérieurement, vient de ce qu'elle repose sur le simple fait du mouvement, considéré indépendamment de son éternité ⁽²⁾.

Ce moteur nous fournit en dernière analyse l'explication du mouvement dans l'univers. Nous n'avons donc qu'à en développer la notion, pour avoir la raison suprême du mouvement et du monde que nous savons par ailleurs éternels. Considérée de ce point de vue, l'éternité de l'univers nous apparaîtra sous un nouveau jour et prendra un sens tout autre que celui que la seule physique pouvait nous faire connaître.

Le premier moteur, nous l'appellerons Dieu, par le fait qu'il est immobile, ne peut donc être en puissance d'aucune manière; sans cela il pourrait y avoir en lui passage de la puissance à l'acte, c'est-à-dire mouvement, ce qui serait contradictoire : Dieu est acte pur. De plus, il est première forme, car si le mouvement est produit par la forme, le premier moteur étant cause suprême du mouvement, est par là-même forme première. Son éternité est loin de se confondre avec l'éternité du ciel; en celui-ci il y a succession de position des astres par rapport au centre de l'univers : il y a, si l'on veut, éternité de durée grâce à un mouvement sans commencement ni fin, tandis que pour Dieu il n'y a pas de succession. Dans le premier moteur il n'y a pas de mouvement, par suite pas de substrat du temps, et parler de son éternité, c'est entendre par là une éternité immobile, éternité qui découle de l'essence même et n'est qu'un éternel présent, sans avant ni après. Enfin le moteur est une substance simple ⁽³⁾, car la composition entraînerait encore quelque chose en puissance, ce qui est impossible. Nous avons donc un premier moteur simple,

(1) *De anim.*, III, 533b 14. *Phys.*, III, 201a 27, 256b 24, 258b 11, 259a 13. *Meta.*, XI, 1074a 37; II, 1012b 30; III, 1010b 37; IX, 1049b 27.

(2) Cf. l'ouvrage récent de R. MUGNIER, *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Paris Vrin, 1930.

(3) *Meta.*, X, 1064a 35 et sq., frgt 1477b 30.

éternel, immuable, acte pur : tel est le Dieu d'Aristote, tel est le principe suprême d'explication de l'univers.

Quelle sera maintenant la manière d'être de ce premier moteur? Est-ce une pure abstraction exigée par la pensée, un élément dernier auquel aboutit l'analyse progressive du mouvement? Loin de là, car la vie est en lui. « C'est un vivant éternel, parfait ⁽¹⁾. » Son existence entraîne nécessairement une activité, car un être qui n'agirait pas serait un non-être. L'activité de Dieu découle de son essence, et celle-ci étant la plus parfaite entre toutes, doit produire l'acte le plus parfait. Mais pour connaître cette activité, nous sommes réduits à des analogies. Chez l'homme, la félicité par excellence consiste dans l'activité théorétique, la pensée. « La sensation, la pensée, sont nos plus grandes jouissances ⁽²⁾. » Une substance en acte ne peut être qu'une substance intelligente. Voilà pourquoi Aristote donne à son premier moteur la pensée comme activité première et naturelle ⁽³⁾. Dieu est par essence νοῦς intellect, il pense donc, non point comme nous par intermittence, mais éternellement. « On enlève aux dieux toute action extérieure, il ne leur reste plus que la contemplation; c'est l'acte parfait par excellence d'êtres bienheureux et souverainement parfaits ⁽⁴⁾. »

L'intelligence a besoin d'être mue, elle ne produit son acte d'intellection que par son union avec l'intelligible ⁽⁵⁾; non point que l'intelligible meuve l'intelligence au sens propre, mais dans un sens métaphorique, seulement en tant que désiré et aimé. L'objet de la pensée divine ne peut être un objet distinct d'elle, car alors elle aurait une fin en dehors d'elle, fin à laquelle elle serait ⁽⁶⁾ subordonnée; elle ne serait plus alors cause première. Or, Dieu ne saurait dépendre d'autre chose que de lui-même; il doit être sa propre fin. Il ne peut

(1) *Id.*, x, 1072b 29 ζῶον αἰδίων ἄριστον.

(2) *Id.*, 1072b 24. Ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον..

(3) *Meta.*, x, 1072b 18.

(4) *Eth. Nic.*, x, 1178b 7 et sq.

(5) *Meta*, x, 1072a 30 Ἡ νοῦς ὑπὸ νοήτου κινεῖται.

(6) *Meta.*, x, 1074b, 30.

donc que se penser et se comprendre lui-même ⁽¹⁾. αὐτὸς ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κατὰ δύναμιν καὶ ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεως νόησις ⁽²⁾. Aristote ne dit-il pas qu'un « intelligible en acte qui n'aurait pas de contraire se penserait lui-même, puisque l'intelligible en acte et l'intellect en acte sont identiques » ⁽³⁾ ? L'intelligible n'existe que par la pensée, ce que Dieu pense ce sont ses pensées; il y a en lui identification de l'intellect et de l'intelligible; le νοητὸν est la pensée du pensant qui se pense lui-même. « τὸ αὐτὸν νοῦς καὶ νοητὸν ⁽⁴⁾. » Dieu devient ainsi une pensée de pensée; il y a en lui identité entre l'acte de pensée et l'objet de pensée. Le νοητὸν de Dieu n'est point ce qui est pensable, ni ce qui est seulement intelligible, car alors il y aurait puissance dans cette activité noétique, qui passerait soit d'un objet à l'autre, soit d'une pensée actuelle à une autre en puissance ⁽⁵⁾. Le plus haut intelligible est intelligent par lui-même. C'est ainsi qu'il n'y a aucun changement dans l'acte de pensée, ni dans l'objet de pensée. Le plus haut intelligible est ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin, l'activité essentielle de Dieu est une intuition de lui-même, sans avant ni après, dans une éternité immobile.

Ce Dieu absorbé dans la contemplation de son essence pourra-t-il désormais permettre au philosophe d'expliquer la nature et de rendre l'univers intelligible? Aristote reproche précisément à ses prédécesseurs d'avoir enfermé pour ainsi dire l'Idée suprême en elle-même et d'avoir, par là, supprimé toute explication du monde, objet principal de la philosophie. « Les Idées des Platoniciens n'ont apporté aucune solution au problème de la production et de la destruction, car les Idées ne sont ni principes du mouvement, ni principes du changement ⁽⁶⁾. » Ces philosophes ont négligé ainsi l'objet le plus important de la philosophie qui est de rechercher les causes

(1) *Eth. Nic.*, 1178b 7 et sq; *De Caelo*, II, 292a 22, b4; *Eth. Eud.*, VII, 1244b8; 1249a 16.

(2) *Meta.*, X, 1074b 34-35.

(3) *De Anim.*, 430b 24-26.

(4) *Meta.*, X, 1072b 21.

(5) *Phys.*, V, 227a 7.

(6) C'est l'idée exprimée dans le *De Caelo*, II, 292a 32; *Eth. Nic.*, 1158b 35, 1159a 4, 1178b 10; *Polit.*, 1325b 28.

des choses sensibles; de la cause et de l'origine du mouvement les Platoniciens n'ont rien dit : « Les Idées de Platon sont des principes, mais ne sont pas des causes : le terme cause a autant de sens que principe, mais tout principe n'est pas cause ⁽¹⁾. L'Acte pur de la philosophie d'Aristote n'a pour toute activité que de se penser lui-même; réduit à la contemplation stérile de son être, sera-t-il dès lors un principe aussi vain que l'Idée du Bien, c'est-à-dire un principe d'explication, une nécessité logique pour l'intelligence aux prises avec le problème de la connaissance? Il n'en est rien. Le Dieu d'Aristote est principe comme celui de Platon. Il est en plus cause, cause première de l'univers, comme il en est le premier principe et le premier moteur.

Le point le plus important est de savoir comment se fait sentir l'action du moteur éternel sur l'éternellement mù. Toute cause de mouvement ne peut être qu'une force physique ou intellectuelle, c'est-à-dire une volonté, agissant l'une et l'autre comme antécédent, ou bien une fin recherchée par le mobile. Inutile de dire que le premier moteur n'a point de force physique, et nous verrons qu'il n'a point de volonté; il ne peut donc agir que comme cause finale ⁽²⁾, laquelle s'identifie avec la forme suprême; c'est ainsi que l'éternité du monde est produite par l'action du premier moteur.

« La forme et la fin ne font qu'un numériquement, dit Aristote, elles ne se distinguent que logiquement ⁽³⁾. » Mais comment une fin peut-elle mouvoir? La psychologie péripatéticienne va permettre de nous en rendre compte. « L'âme meut le corps exactement comme le premier moteur meut le

(1) *De Gen. Cor.*, I, 324a 27. *Meta.*, I, 994a 1; III, 1003a 31, 1003b 24. « Asclépias remarque que cette proposition n'est pas parfaitement exacte, que dans la réalité le mot principe a une acception plus générale que le mot cause, qu'Aristote le reconnaît lui-même. Mais, ajoute Asclépias, Aristote se sert ici du langage commun qui identifie à peu près ces deux expressions. » Il est certain qu'Aristote, dans quelques passages, semble établir une distinction, mais en général il emploie indifféremment le mot cause pour le mot principe et réciproquement; et la plupart du temps les deux à la fois pour désigner le même objet. Traduction Zévort, note, p. 148.

(2) *Meta.*, X, 1013b 26.

(3) *Phys.*, II, 198a 26; *De Gen. anim.*, I, 715a 4; *Meta.*, VI, 1032a 25, b 21.

monde; il n'y a de différence que dans l'éternité du mouvement causé par celui-ci ⁽¹⁾. » Voyons donc comment l'âme meut le corps, ce qui est plus facile à saisir, et nous saurons par là-même comment Dieu meut le monde. Dans tout être vivant l'âme est en effet la forme, mais elle est aussi la fin de la vie. Qu'est-ce qui meut l'animal? Ce n'est pas la forme qu'il possède déjà, car s'il la possédait il n'y aurait pas de mouvement possible. Ce n'est donc pas l'âme qui déjà est réalisée en lui, mais celle qui le sera, quand le mouvement sera accompli ⁽²⁾, c'est la forme parfaite et achevée qu'il devrait avoir pour réaliser pleinement son essence, et cette forme constitue pour lui un objet désirable. La première forme sert de moteur prochain au corps, elle lui est essentielle, « comme la pesanteur est essentielle à la terre » ⁽³⁾, elle le dirige vers la fin qu'il doit atteindre; elle n'est en cela que la cause efficiente du mouvement, et la vraie cause de ce mouvement « est la forme que le corps ne possède pas encore » ⁽⁴⁾. C'est pour atteindre la vie sensitive ou la vie raisonnable que l'animal, qui n'a encore que la vie végétative, se meut et se développe. L'âme véritablement motrice n'est donc pas immanente, pas plus que le but n'est immanent à un mobile, sans quoi il n'y aurait pas de mouvement dans ce mobile. N'avons-nous pas là quelque chose de semblable à ce que l'on a appelé récemment une « évolution créatrice » ⁽⁵⁾.

Dans l'explication que donne Aristote de la connaissance raisonnable il y a également une distinction célèbre qui peut nous éclairer sur le point qui nous occupe. Toute connaissance intellectuelle requiert, en effet, d'après lui deux éléments, disons mieux deux fonctions, une raison passive et une raison active, ce que les scolastiques appelleront l'intellect patient et l'intellect agent. La raison active ne crée pas sa matière, elle la trouve dans la raison passive; elle s'en empare, en fait son propre objet, et de ce qui est intelligible en puissance, elle fait

(1) *De Anim.*, I, 406b 25; *De gen. anim.* 700b 29; *De anim.*, III, 433b 15-16.

(2) *De Anim.*, trad. Rodier, p. 89.

(3) *De Anim.*, 406b 25.

(4) *De Gen. et Cor.*, 324b 10.

(5) BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris, 1907.

un intelligible en acte. La vraie cause de la connaissance est la raison active; le sujet qui connaît se comporte pour ainsi dire passivement, et bien qu'il possède déjà l'objet de la pensée, il ne penserait pas sans la raison active. Les deux raisons sont unies un certain temps, et à la mort la seule raison active subsiste, tandis que la mémoire disparaît ⁽¹⁾. Mais qu'est-ce en réalité que la raison active ? Certains commentateurs ⁽²⁾ l'identifient avec la raison divine, dont l'intelligence humaine ne serait pour ainsi dire qu'une parcelle. Nous n'avons point à trancher cette question ; qu'il nous suffise de remarquer que toute l'activité de l'intelligence vient de l'intellect actif, bien que l'action se produise dans l'intellect passif.

Quelque chose de semblable se passe dans l'ordre moral : le bien et le beau meuvent également comme objet désirable; là encore le mouvement consiste à attirer à soi, à rendre semblable à soi : le bien et le beau meuvent sans être mus. « L'objet du désir c'est ce qui paraît beau, et l'objet premier de la volonté c'est ce qui est beau. Nous désirons une chose bonne parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble telle parce que nous la désirons : le principe ici, c'est la pensée ⁽³⁾. »

Or, Dieu est à la fois vie parfaite ou forme parfaite; intelligible et intelligence, il est le beau et le bien parfaits; nous pouvons donc comprendre maintenant la manière dont il meut. Il ne se meut pas, car tout mouvement en lui serait sans direction et sans but, n'ayant pas de forme supérieure à atteindre. L'âme et la forme en tant que motrices, exercent sur le mobile une sorte d'attraction : l'ἡρεσις, la βούλησις sont dans le mobile, c'est-à-dire dans le corps vivant qui se meut spontanément vers sa cause finale; et ceci, grâce à un élan, une impulsion, un attrait, qui servent de cause agent. Telle est la manière dont Dieu meut le monde. « Il est le premier désirable, identique au premier intelligible. » Il est donc l'objet le plus élevé que la pensée puisse atteindre. Le désir étant

(1) *De anim.*, 430a 20 sq.

(2) ZABARALLA, *De rebus naturalibus... De mente agente*, cap. 12-13.

(3) *Meta.*, x 1072a 27 sq.

une aspiration vers ce qui est beau et bien, Dieu suscite irrésistiblement l'ardeur et la convoitise et cette ardeur produit le mouvement. Aristote peut ainsi affirmer que « la cause finale meut comme l'objet aimé » ⁽¹⁾ ; l'action de Dieu est semblable à celle de l'être aimé sur l'amant. Le mouvement produit par le suprême principe est un acte d'amour éternel. Fin et forme dernières en tant qu'actuellement réalisées. Dieu est le but vers lequel tend tout le devenir. Forme et substance existantes sont la fin de toute génération. Substance et fin sont une seule et même chose. Le mouvement n'est donc que la tendance du monde en marche vers la réalisation de son modèle absolu, ou plutôt de la forme des formes, de l'acte pur, Dieu. N'y a-t-il pas là quelque chose qui rappelle la théorie des Idées, lesquelles vont en s'unifiant de plus en plus pour aboutir à l'Idée suprême du Bien? N'est-ce pas aussi quelque chose de semblable à ces inégaux d'ici-bas qui voudraient être égaux comme l'égal en soi, mais ne le peuvent pas? Consciemment ou inconsciemment Aristote subit l'influence de son maître. Ainsi la cause agent se trouve identifiée à la cause finale, celle-ci à la cause formelle; le devenir se trouve tout entier dans la matière seule susceptible de désir. Et le système cosmologique péripatéticien se réduit à deux causes, la matière et la forme : toute la vie de l'univers, si l'on peut ainsi s'exprimer, consiste dans la tendance de la matière vers la forme suprême ⁽²⁾.

Le mouvement est donc dans la matière qui ne peut exister sans la forme, mais qui une fois actualisée est encore en puissance par rapport à une autre forme et ainsi indéfiniment. Dans cette série ascensionnelle de formes, va-t-on pouvoir rejoindre la forme suprême? Entre le moteur et le mobile il doit y avoir un point de rencontre, qui leur sert en même temps de limite. Aristote déclare expressément que, pour qu'il

(1) *Meta.*, x, 1072a b3. « L'être immobile meut comme objet de l'amour et ce qu'il meut imprime le mouvement à tout le reste. »

(2) Ceci rappelle la parole de saint Augustin : « Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te ». De même dans Malebranche, l'action de Dieu sur la volonté. *Meta.*, x, 1072b 14 ἐκ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ἡρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

y ait mouvement, il faut qu'il y ait contact. « Le moteur ne peut faire cela (mouvoir) que par contact, de telle sorte qu'il est passif en même temps qu'il agit ⁽¹⁾. » Pour que les choses agissent les unes sur les autres il faut qu'il y ait contact ⁽²⁾. Qu'est-ce exactement que le contact ? et si le contact a lieu pour le premier moteur, en quel sens faut-il entendre le mot ?

Il ne peut s'agir évidemment d'un contact matériel, comme le prétendra Philopon, puisque Dieu est sans parties. « Ceci (le contact) ne se dit que pour les choses qui ont une position; il n'y a de position que pour les choses qui ont aussi un lieu; il faut entendre le contact et le lieu au sens que leur donnent les mathématiciens, soit que chacun soit séparé des choses, soit qu'ils existent d'une autre façon ⁽³⁾ ». « Dans le cas le plus ordinaire la chose qui meut le mobile, le touche, mais parfois elle ne le touche pas ⁽⁴⁾. » Dans tout contact qui produit une impulsion il y a réaction du mobile au point qui sert de limite. Il n'est pas besoin de dire qu'aucune réaction ni passion n'est possible dans le premier moteur. De plus, pour qu'il y ait mouvement il faut que l'action et la réaction soient inégales, sans quoi il y aurait équilibre. Le moteur qui détermine le mouvement doit avoir quelque chose de plus que le mobile, il faut qu'il possède un excès, une supériorité. Aussi Dieu est moteur transcendant, il dépasse totalement les mobiles et est d'une nature absolument différente; il est une fin, mais une fin qui ne pourra jamais être atteinte, sans quoi l'univers serait dans l'éternel repos, autant dire qu'il n'existerait pas, puisque son existence est tout entière dans le devenir. C'est donc une fin désirable, mais impossible à atteindre.

Cependant le moteur primitif qui produit un mouvement dans l'espace ou un mouvement corporel, doit être adhérent ou contigu. Cette contiguité n'est évidemment qu'une simple connexion : « Le moteur immobile meut sans se mouvoir et sans être mû, toute puissance doit être dans le mobile, l'acte seul est dans le moteur. Le premier moteur touche sans être

(1) *Phys.*, III, 202a 6.

(2) *De Gen. et Cor.*, 322b 24.

(3) *Id.*, 322b 33 ; 323a 3.

(4) *Id.*, 323a 21.

touché. Nous disons que quelquefois le moteur touche le seul mobile, l'objet qui est touché ne touche pas celui qui le touche ⁽¹⁾. » Par conséquent, si quelque chose meut en étant immobile, il faudra que ce quelque chose touche le mobile sans que celui-ci le touche ⁽²⁾. Tel est le cas du premier moteur ; il ne touche point les objets comme ceux-ci se touchent entre eux, il touche sans être touché.

Comment comprendre un pareil contact ? Pour toute réponse Aristote ne nous a donné qu'une comparaison : « C'est ainsi que parfois nous disons que celui qui a du chagrin nous touche, tandis que nous ne le touchons point nous-mêmes ⁽³⁾. » Qu'est-ce à dire, sinon que le contact du premier moteur se ramène non point à une émission dynamique, ou une impulsion, mais au simple éveil d'une tendance inhérente au mobile lui-même. L'homme affligé ne touche-t-il pas le spectateur simplement en excitant sa sensibilité ? Aristote a particulièrement insisté ⁽⁴⁾ sur l'opposition entre l'*ἥψή*, le contact, et la *σύμψυσις*, connexion. Dans l'union de l'âme et du corps il y a aussi contact, mais l'âme meut le corps sans être touchée par lui. Entre Dieu et l'univers il y a seulement contact, mais pas de connexion, car le moteur et le mobile sont nettement séparés, et nous verrons que Dieu ne peut être identifié avec l'âme du monde.

Notons qu'Aristote assimile encore l'action de l'intelligence, l'intuition, à un toucher ⁽⁵⁾. Entre Dieu et le monde il n'y a point de contact de ce genre, car Dieu ne pense pas l'univers, il ne pense que lui-même.

Nous aboutissons donc à cette conclusion : Dieu meut le monde comme une fin désirable, impossible à atteindre ; le désir du monde s'élève vers Dieu, mais la pensée de Dieu ne peut descendre vers le monde. L'action de Dieu, action par contact, consiste seulement à déclancher dans l'univers une

(1) *De Gen. et Cor.*, I, 323a 28.

(2) *Id.*, I, 323a 31. Voir dans *Parménide*, frgt 9, la théorie du contact non touchant. Les limites musicales sont aussi sans position spatiale.

(3) *Gen. et Cor.*, I, 323a 27.

(4) *Phys.*, IV, 213a 9 ; V, 227a 25. *Meta*, V, 1014b 22.

(5) *Meta*, X, 1072b 20.

aspiration naturelle vers une forme parfaite qui n'est autre que Dieu lui-même. « L'être qui est la perfection même est la fin vers laquelle tous les êtres aspirent ⁽¹⁾. » La substance simple, immatérielle, immobile, qui est Dieu, détermine dans la matière de la sphère suprême, l'admiration et le désir, d'où résulte en cette sphère une rotation uniforme et éternelle ⁽²⁾. Cette admiration et ce désir n'existent pas seulement dans la sphère des fixes, mais comme nous allons le voir, dans toutes les parties de l'univers, depuis les astres jusqu'aux plus infimes des êtres et aux éléments les plus simples.

Le monde aspire vers Dieu, le monde s'applique à imiter Dieu, voilà pourquoi il est éternel. De quel point va partir l'attraction divine? Ce ne peut être du centre, car ce serait mettre Dieu dans l'espace, alors que n'étant pas étendu il ne peut avoir de position. Il meut de la limite, car le monde est fini dans l'espace; c'est là, au-delà de la dernière sphère céleste, si l'on peut ainsi parler, qu'il vit dans une contemplation éternelle de lui-même, et tous les êtres tendent vers le bonheur suprême de la pensée qui se contemple ⁽³⁾. De là, il est la fin de la cité céleste, du monde entier, aussi bien que de l'homme. A la suite de Platon, Aristote aboutit à une sorte de participation morale.

Il y a dans l'univers des êtres très variés, et pour arriver jusqu'au premier moteur il y a une multitude de degrés : « Pour l'être qui possède toutes les perfections, il semble qu'il a en partage d'être sans action, pour l'être qui en approche le plus, de n'avoir qu'une action minime et unique, pour ceux qui sont le plus éloignés, d'avoir des actions de plus en plus nombreuses. Il en est ainsi pour le corps humain, l'un est bien portant en ne faisant aucun exercice, l'autre en faisant de petites promenades, à tel autre il faut de la course, de la lutte ⁽⁴⁾. » Toute puissance est dans le mobile, et l'acte dépend de la nature du mobile ; ou plutôt le degré d'imitation du mobile par rapport au moteur, dépendra de la nature du

(1) *Eth. Nic.*, x, 1178b 12.

(2) *Duh.*, o. c., I, p. 175.

(3) *Phys.*, VIII, 267b 6-9. *De Caelo*, I, 270b 4-11; II, 283b 26-31.

(4) *De Caelo*, II, 292a 22 sq.

mobile et de son éloignement du moteur. Nous aurons ainsi, à partir du premier moteur, toute une hiérarchie de moteurs mus, lesquels participent à l'acte du premier moteur et le communiquent aux mobiles inférieurs ⁽¹⁾. « Tout a une place marquée dans le monde, poissons, oiseaux, plantes; mais il y a des degrés différents et les êtres ne sont pas isolés les uns des autres, ils sont dans une relation mutuelle. Car tout est ordonné en vue d'une existence unique. Il en est de l'univers comme d'une famille... Le principe du rôle de chaque chose dans l'univers, c'est sa nature même : tous les êtres vont nécessairement se séparant les uns des autres, et tous dans leurs fonctions diverses conspirent à l'harmonie de l'ensemble. » L'univers entier est par rapport à Dieu comme la matière par rapport à la forme. Principe suprême actif, Dieu meut la première matière, laquelle étant informée meut à son tour une autre matière, et ainsi jusqu'au degré le plus infime de l'être. Mieux que cela, la première matière imite dans la mesure où le permet sa nature, le principe suprême, puis elle est imitée à son tour par une autre matière de nature inférieure; c'est une dégradation continue de l'action du premier moteur, une imitation de moins en moins parfaite, une participation de plus en plus faible à la forme suprême ⁽²⁾.

Aristote, conformément à l'observation commune, divise l'univers en trois régions : le premier ciel, ou monde des étoiles fixes, les planètes animées de mouvements irréguliers, la zone sublunaire soumise à la génération et à la destruction. Examinons comment se fait sentir sur chacune de ces espèces de mobile, l'action du premier moteur et nous trouverons là, semble-t-il, le vrai sens de la cosmologie péripatéticienne.

L'acte de Dieu étant une concentration éternelle, une intuition éternellement présente de son être, les objets qui subissent les premiers et directement son action devront s'en rapprocher le plus possible, car « le mieux pour un être est d'atteindre le but poursuivi : si l'on ne peut toujours y arriver

(1) *Meta.*, x, 1075a 11 et sq.

(2) *De Caelo*, iv, 310b, 14 « Ἄξι γὰρ τὸ ἀνώτερον πρὸς τὸ ὑφ'αὐτὸ, ὡς εἶδος πρὸς ὅλην οὕτως ἔχει πρὸς ἄλλα ». *De Anim.*, iii, 434a 14. φύσει δὲ ἀξι ἢ ἄνω ἀρχικωτέρα καὶ κινεῖ.

infailliblement, c'est d'autant mieux, qu'on se rapproche davantage de ce bien parfait » ⁽¹⁾. Toute chose qui produit un acte est faite en vue de cet acte; or l'acte de Dieu est une existence éternelle, il faut donc nécessairement que le divin ait un mouvement éternel ⁽²⁾. Dans la pensée, l'objet se confond avec le sujet, c'est un repliement de celui-ci sur lui-même, sans mouvement spatial. Aristote n'a-t-il pas comparé le mouvement de la conscience à l'assimilation de la nutrition ⁽³⁾ ? L'être vivant agit sur lui-même, se transforme lui-même, forme un cycle fermé. Le mouvement premier devra donc manifester une concentration tout intérieure, semblable autant que possible à l'acte de Dieu; mouvement le plus parfait, il imitera selon la nature du mobile, l'immutabilité du premier moteur; ce ne sera qu'une forme à peine dégradée du repos.

Ce mouvement s'accomplit nécessairement dans une matière, car sans matière il ne peut y avoir de mouvement. Or, la matière des corps célestes est d'une essence spéciale, elle est simple, c'est l'élément premier ⁽⁴⁾, distinct des quatre éléments sublunaires : Aristote l'appelle éther. Cet élément n'a point de contraire dans l'univers, par suite il n'est point susceptible de changement qualitatif ou quantitatif, ne peut subir ni génération ni corruption, il est immuable et éternel. « Ceux des êtres éternels, qui sans être soumis aux lois de la production, sont susceptibles d'être mis en mouvement, ont une matière mais une matière différente, matière qui n'a point été produite ⁽⁵⁾. » Par rapport aux divers changements que nous constatons autour de nous, la matière des fixes n'a aucune puissance. Cependant toute matière est essentiellement puissance. Il ne reste donc plus qu'un seul changement possible pour la matière céleste, c'est le mouvement local, *φoρά* ⁽⁶⁾; elle ne peut être en puissance que par rapport à

(1) *De Caelo*, II, 292b 19.

(2) *Id.*, 292b 22.

(3) *De Anim.*, III, 425b 12.

(4) *Meteor.*, I, 339b 10.

(5) *De Caelo*, I, 270a; *Meta.*, X, 1079b 26 sq.

(6) *Meta.*, IV, 1044b, 1050b; X, 1069a 30. b 25-26.

celui-là, et c'est pourquoi elle est une matière locale ὡς τοιαύτη⁽¹⁾.

Il existe trois espèces de mouvement local, le circulaire, le rectiligne et le mixte. Ce dernier se ramène à l'un des deux autres. Lequel du circulaire ou du rectiligne va convenir au ciel ? Le rectiligne est possible, mais il ne faut pas oublier que l'univers est fini; par suite le mobile sera obligé de se replier sur lui-même; il y aurait un temps d'arrêt dans le mouvement et celui-ci ne sera pas continu ni indéfini. Or, nous savons que le mouvement n'a ni commencement, ni fin, et le mouvement rectiligne est une forme inférieure qui ne convient pas à la matière la plus parfaite. Seul le circulaire est conforme à la nature de l'éther, car il est le plus parfait, il n'a point de contraire, il est immuable et simple comme l'élément qu'il entraîne. Il est continu, car en lui toute position peut être envisagée indifféremment comme un commencement et une fin; perpétuellement ce mouvement commence et finit, ce qui est un équivalent de l'immobilité. Il est même supérieur au changement; si tout changement se fait d'un contraire en son contraire, on ne peut parler ici de changement, car la forme circulaire n'a pas de contraire. C'est aussi le seul uniforme, car « dans tout mouvement il y a un minimum; si ce minimum est dépassé il n'y a plus de mouvement; c'est ce qui arriverait pour le ciel, s'il était susceptible de diminution ou d'accroissement : dans un cas comme dans l'autre ce serait nier le mouvement ». Aussi on ne peut dire qu'il va se ralentir à un moment ou augmenter à un autre. « Hypothèse absurde, rêverie, s'écrie Aristote⁽²⁾ ! » Ainsi le premier ciel est emporté du mouvement le plus rapide et le plus semblable à l'immobilité de son moteur « dans un mouvement infini, dira Damascius⁽³⁾, car il est toujours achevé ».

Tel sera donc le mouvement de la matière qui subit directement l'influence du premier moteur. En tant que matière elle a des dimensions, elle est finie et limitée; elle essaie bien

(1) *Meta*, VII, 1042b 6.

(2) *De Caelo*, II, 289a 6.

(3) *Com. de Caelo*, I, 268b 28 sq.

d'atteindre la forme parfaite, l'acte infini de Dieu ; chose impossible car elle réaliserait une forme infinie dans une matière finie. Aussi sa limite est dans l'espace, mais disparaît par rapport au temps ; elle aspire par une durée infinie et un mouvement éternel vers une forme qu'elle n'atteindra jamais. Le cercle en tant que figure est nécessairement fini, il ne peut être infini qu'en puissance, c'est-à-dire par le mouvement infini. Dès lors, le mouvement circulaire est intermédiaire entre l'acte infini de Dieu et la matière finie ⁽¹⁾, comme tout mouvement est intermédiaire entre la puissance et l'acte. La matière reste finie par la forme du mouvement et participe à l'acte infini par un mouvement sans fin. La pensée de Dieu, fin transcendante, mais cause motrice, produit le premier mouvement éternel, infini, et ainsi l'explication d'Aristote réunit les deux conditions exigées par l'idéal hellénique de l'intelligibilité : « La limite dans l'étendue, soustraite à toute limite dans le temps ⁽²⁾. »

Immédiatement au-dessous de la sphère des fixes se trouve la zone des astres errants. Aristote se conforme aux notions astronomiques de son temps, celles d'Eudoxe et de Calippe ⁽³⁾. Chaque astre est placé sur une sphère et même certains en possèdent plusieurs, ce qui donne un total de quarante-sept sphères, formant une région moins parfaite que celle des fixes, car elle est plus éloignée du premier moteur ⁽⁴⁾. Chacune possède une substance individuelle, impérissable, de nature supérieure à la matière terrestre ; chacune a en elle-même une puissance motrice, immanente et immobile ⁽⁵⁾, et selon la tradition elle est la demeure d'un dieu inférieur ⁽⁶⁾. Si ces astres

(1) *La théologie des Egyptiens*. Ouvrage apocryphe attribué à Aristote. Libri quatuordecim qui dicuntur esse Aristotelis, de secretiore parte divinæ sapientiæ secundum Aegyptios. Chap. vi, p. 49. « Stellæ igitur quasi sunt mediæ inter artem et artificem ; neque similes agenti primo, neque materiæ ultimæ, ad perfectionem adjumenti aliquid afferenti : neque iis inter quæ agendi patiendique quædam vicissitudo existit ».

(2) BRUNSCHWIG, *o. c.*, p. 152.

(3) *Meta.*, x, 1073b 17 sq.

(4) *De Cælo*, II, 292b 12.

(5) *Meta.*, x, 1073a 33.

(6) *Meta.*, x, 1072-1073b.

étaient abandonnés à leur propre impulsion, ils marcheraient en désordre ⁽¹⁾ ! Mais, comme le premier ciel, ils essaient d'atteindre la forme parfaite. Cependant, tandis que la sphère des fixes réalise la fin par une seule révolution, les planètes situées entre le premier ciel et les dernières limites, sont obligées, pour atteindre leur but, de décrire plusieurs mouvements. En tant que subissant l'action du premier moteur, elles tournent en cercle; mais en même temps elles sont informées par l'acte du premier ciel; puis, à mesure qu'on se rapproche de la terre, chaque astre subit l'influence de celui qui lui est supérieur; c'est pourquoi les révolutions deviennent de plus en plus complexes, et les différences de vitesse augmentent. Les sphères s'emboîtent les unes dans les autres, et à mesure que leur nombre augmente les mouvements se compliquent, car si chaque sphère a le sien propre, elle subit en même temps l'influence de toutes les autres, y compris celle de la sphère des fixes qui agit sur toutes à la fois. A mesure que l'on s'éloigne des étoiles, l'action du premier moteur se fait de moins en moins sentir, ce qui produit la variété et la multiplicité des formes dans l'unité du mouvement circulaire : les dieux secondaires ⁽²⁾ obéissent pour ainsi dire au Dieu suprême et poussent en cercle chacune de leurs sphères, lui donnent une forme plus ou moins ressemblante à celle que Dieu fait prendre au premier ciel ⁽³⁾. Nous nous trouvons donc encore

(1) *Théologie des Egyptiens*, ch. 3. « Dicemus partem universi superiorem, cælestem scilicet quæ primaria est eodemque mobilis, sua vi agere et eandem tamen ratione partis unius ab altera mobiliore pati. Non quidem eo modo quo inferiora pati dicuntur, quoniam nullam recipit impressionem quæ corporibus vel animis accidat, sed in ea, superiora in inferiora corpora animique, sine ulla imperfectione agere : siquidem omnia firma permanent mutationisque experta. »

(2) Certains critiques ne pouvant croire qu'Aristote admettait l'existence de ces dieux inférieurs ont rejeté le passage comme apocryphe, ou l'ont déclaré inachevé. Il n'est pas nécessaire de recourir à de telles hypothèses. Nous avons cru que l'auteur n'avait pu se défaire complètement des traditions mythologiques, et d'autre part une telle suggestion ne nuit en rien à la doctrine du premier moteur, infini et immobile, dont l'existence a été nettement établie. Képler n'admettait-il pas quelque chose de semblable avec l'*Angelus rector* qu'il supposait exister en chaque astre ?

(3) *Théologie des Egyptiens*, p. 49. « Stellæ similes sunt ditionum in terra distinctionibus, in quibus singularum urbium disciplina sic est instituta ut

en présence d'une vraie participation à l'éternité et à la vie du premier moteur, une imitation toujours inférieure au modèle, mais également produite par une sorte d'attraction vers la forme parfaite.

Le soleil et la lune ont une importance toute particulière parmi les astres errants et méritent une mention toute spéciale; ils sont en effet les plus rapprochés de la terre et leur action sur elle est considérable. Le soleil possède un double mouvement ⁽¹⁾ : le premier est un cercle égal, c'est-à-dire une circonférence parfaite, en tant que dépendant du premier moteur ; c'est le mouvement diurne apparent autour de la terre, qui produit les jours et les nuits; l'autre est inégal, c'est-à-dire qu'il est décrit par le déplacement de la sphère solaire sur l'écliptique; il produit les saisons ⁽²⁾. La révolution de la lune autour de la terre mesure les mois. Mais il faut ajouter que les divisions de la durée, les saisons, les mois, se produisent aussi périodiquement ⁽³⁾; c'est par là que les sphères imitent encore le mouvement de la sphère des fixes, comme celle-ci imite l'acte du premier moteur : ainsi s'explique leur éternité par la participation ⁽⁴⁾.

Le mouvement circulaire finit par disparaître et nous arrivons à la terre, région des phénomènes et des êtres sublunaires; elle est le centre de l'univers; bien que les Pythagoriciens ⁽⁵⁾ aient mis en doute le fait de son immobilité, que certains même ne l'admettent plus, dès avant Héraclide du Pont, Aristote reste fidèle à cette vieille croyance. Le mouvement du ciel exige en effet un corps immobile, car en toute sphère il faut un point fixe autour duquel s'accomplit la révolution ⁽⁶⁾; d'ailleurs, l'expérience prouve qu'en réalité il en est

præpositis præmiis ad bonos mores invitentur, alii vero metu pænæ avocentur. Sunt etiam stellæ similes quæ mores civium in publicis actionibus ita dirigunt, ut quanquam varii inter se sint dissimiles, omnes tamen referantur ad unam deliberationem propositumque habeant bonum. »

(1) *Meta.*, x, 1073b 22 sq.

(2) *De Gen. et Cor.*, II, 338b 11.

(3) *Id.*, II, 337b 10.

(4) *Meta.*, IX, 1050b 22. 'Αεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὄλος ὁ οὐρανός καὶ οὐ φοβερὸν μὴ ποτε στῇ.

(5) *Phys.*, III, 203a.

(6) *De Caelo*, I, 276a 10, 286a 20, 296-298.

ainsi. Ces arguments n'ont aucune valeur, mais Aristote reste persuadé que la terre est immobile. Tous les êtres de cette région sont soumis à la génération et à la destruction ; il leur est impossible de subsister indéfiniment, car ils sont trop éloignés du premier moteur. Ils doivent cependant en subir à leur manière l'effet continu et éternel. Comme tous les astres, ils tendent vers ce qui est le meilleur et le désirable, mais ils ne peuvent atteindre l'objet de leurs désirs et ne l'imitent que très imparfaitement, dans la mesure seulement où le permet leur nature. « Dieu a pris la seule voie qui lui restait pour donner la perfection à cette partie de l'univers, il a rendu la génération continue et perpétuelle ⁽¹⁾. » La production indéfinie, le devenir perpétuel se rapprochent le plus possible de l'existence même ; c'est ainsi que l'action de Dieu est encore la cause d'un mouvement éternel.

Les éléments qui constituent les corps sublunaires sont au nombre de quatre : le feu, l'air, l'eau, la terre ; c'est en eux que se réalisent les choses qui ne sont pas des éléments ⁽²⁾. Chacun a dans l'espace une position déterminée par sa densité, le lieu : en haut, le plus léger, le feu, puis l'air, lequel enveloppe l'eau, et enfin la terre ; chacun tend vers sa forme parfaite et par une propriété inhérente rejoint son propre lieu. Ces éléments ne sont pas éternels, il se produit entre eux des échanges, des transformations continues, des combinaisons et des dissociations ; car c'est un fait d'observation que chacun des corps simples peut se dissoudre ⁽³⁾ ; pour les substances la production d'un phénomène est toujours la destruction d'un autre et réciproquement la destruction de celui-ci est la production de celui-là. Ainsi l'eau naît de la terre, puis se transforme en air, lequel devient du feu. Cette transformation se produit en ligne droite, aussi la dissociation est limitée. Supposons en effet qu'elle dure pendant un temps infini, le temps de la combinaison le sera également, puisque cette combinaison a lieu dans un temps différent. Dès lors, en

(1) *Meta.*, ix, 1050b 28 : μιμεῖται δὲ τὰ ἀφθάρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα οἷον γῆ καὶ πῦρ.

(2) *Meta.*, iv, 1014a 26.

(3) *De Gen. et Cor.*, ii, 331a 1.

dehors du temps infini, il faudra un autre temps infini, ce qui ferait un infini en dehors de l'infini, chose impossible à concevoir et à réaliser. Voilà pourquoi les éléments font pour ainsi dire un retour sur eux-mêmes : le feu se condense en air, celui-ci en eau, laquelle retombe dans la terre et la nourrit. En définitive il y a dans la transformation successive des éléments une espèce de mouvement circulaire, imitant la translation circulaire de la sphère des fixes ⁽¹⁾. La continuité et l'éternité des transmutations est ainsi assurée et leur cycle est complet ⁽²⁾ : les corps animés de mouvements rectilignes participent quand même à l'acte du premier moteur qui leur communique une éternité conforme à leur nature et compatible avec elle.

Le monde sur lequel nous vivons est partagé en deux éléments, la terre et l'eau, la mer et les continents ; là encore apparaissent des transformations. Nous les regardons parfois comme des cataclysmes, en réalité elles suivent un véritable rythme d'alternance. Il y a des contrées nouvelles qui soudain apparaissent au sein des mers, terrains abandonnés par les eaux comme le delta du Nil ou même une partie de l'Hellade. Ces phénomènes échappent à l'observation, car ils se passent en des temps très longs, si on les compare à notre existence, et la formation naturelle de la terre ne se fait que par additions successives. De même de vastes espaces disparaissent sous les eaux. Mais n'allons pas croire pour cela que le monde a commencé, et qu'il en est de l'univers comme pour certaines de ses parties. D'abord la mer n'a point eu de commencement, elle n'aurait commencé que si le monde lui-même avait commencé ; comme on admet unanimement qu'il a existé de tout temps, elle est donc éternelle comme lui. Tous ces changements dont nous venons de parler sont trop petits et trop mesquins, pour en conclure à la caducité de l'univers : la mer diminue, mais ne disparaîtra pas pour cela ; oser affirmer pareille chose, serait émettre une opinion digne des fables

(1) *De Gen. et Cor.*, II, 337a 3. « ὅλον τὰ ἀπλὰ σώματα, μιμνῆται τὴν κύκλῳ φορὰν ». *id.*, 338b 6 sq. *Meteor.*, II, 354b 24. *Phys.*, IV, 313a 2.

(2) *De Gen. et Cor.*, II, 331b 5 sq., 337a 4 sq. *De Caelo*, II, 289a 22 sq., 289b 10 sq. *Meteor.*, I, 340a 10 sq., II, 337a 29, b5, 376a 3.

d'Esope; on peut donner de ces phénomènes une explication plus rationnelle ⁽¹⁾ et plus conforme aux rapports qui unissent l'univers au premier moteur.

L'intérieur de la terre ressemble au corps des plantes ou des animaux, et comme eux, elle a ses époques de vigueur et de dépérissement; mais tandis que chez les vivants le changement se produit dans tout l'être qui, soumis à une loi fatale naît, fleurit et meurt, il ne se produit que partiellement dans la terre. Nous voyons, en effet, que le froid succède au chaud, l'hiver à l'été, l'humidité à la sécheresse. Les fleuves alimentés par l'eau des pluies, alimentent à leur tour la mer qui se gonfle et recouvre des espaces à sec jusque-là. En été les fleuves cessent de couler. Aristote connaît surtout les rivières saisonnières de la Grèce. Alors la mer se retire; mais en même temps l'eau s'évapore en air, l'air se transforme en pluie qui retombe sur le sol, rentre dans le sein de la terre et, l'hiver suivant, le cycle recommence par la génération des fleuves. Et même ne pourrait-on pas supposer, qu'à des époques plus ou moins lointaines, l'hiver s'est prolongé durant un temps très long, si bien que des espaces immenses de terre se sont trouvés recouverts d'eau. Mais au même moment d'autres étendues se découvriraient. Voilà comment certaines régions peuvent être humides durant un temps prolongé, puis se dessécher et vieillir, alors que d'autres revivent et redeviennent humides ⁽²⁾. Ce ne sont pas toujours les mêmes lieux qui sont recouverts d'eau, ni les mêmes qui sont à sec. Ainsi le Tanais et le Nil n'ont pas toujours coulé; les lieux où passent aujourd'hui leurs eaux étaient autrefois à sec et finiront par le redevenir quelque jour. Si les fleuves naissent et meurent, la mer est tantôt gonflée et tantôt se retire, laissant la terre à sec. Ce ne sont donc pas toujours les mêmes contrées qui sont des continents ou des mers, mais toutes changent d'état avec les siècles; mers et continents se succèdent cependant avec une certaine périodicité. Lorsqu'un lieu est submergé un autre se

(1) *Meta.*, I, tout le chap. XIV.

(2) Ce sont les arguments dont se serviront les Épicuriens pour prouver que le monde a commencé et finira : Aristote les a réfutés par avance.

découvrir et réciproquement : il y a là encore un véritable cycle, une sorte de compensation qui assure finalement la stabilité dans l'ensemble.

La cause de tous ces changements, c'est le soleil : n'est-ce pas lui, en effet, qui produit l'alternance du chaud et du froid, de la sécheresse et de l'humidité? La production et la destruction ne peuvent se produire simultanément au même point puisqu'elles sont contraires. Les causes des contraires sont elles-mêmes contraires. La translation du soleil sur l'écliptique produit la génération ou la corruption dans les corps de notre monde, par suite de son inclinaison sur le plan de l'équateur. C'est ainsi que cette forme de mouvement qui passe par des positions contraires, produit des effets contraires et assure la périodicité des transformations; mais elle n'est pas moins continue, ce qui rend les changements indéfinis et perpétuels. Dans son ensemble la terre se conserve identique par un véritable mouvement circulaire imitant selon sa nature le mouvement de la sphère solaire. L'action du premier moteur se fait donc toujours sentir, bien qu'indirectement, et la participation à son éternité s'étend jusqu'au monde sublunaire. Les éléments peuvent se combiner de toutes sortes de manières, la disposition des parties peut varier, « le corps reste toujours le même, il y a toujours un ciel et un monde; la constitution seule varie; mais on ne peut dire raisonnablement que le monde naît et périt, il n'y a que la forme à changer ». Aussi Aristote n'a pas besoin d'admettre la Grande Année; notre monde est dans un flux perpétuel, et garde quand même son identité éternelle sous le changement continu; il imite, sous l'influence directe du soleil, l'acte du premier moteur et ainsi est expliquée l'éternité du monde matériel ⁽¹⁾.

Montons d'un degré dans l'échelle des êtres, nous arrivons aux vivants. C'est là surtout que se manifestent la génération et la destruction, puisque tous ces êtres n'ont qu'une existence limitée. Comment peuvent-ils participer à l'éternité du premier moteur? C'est par l'intermédiaire des astres et particu-

(1) Sur tout ce passage, cf. *De Gen. et Cor.*, II, 335-336.

lièrement du soleil ⁽¹⁾, ceux-ci jouant le rôle de forme par rapport aux éléments matériels qui entrent dans la composition des corps vivants. Comme précédemment l'inclinaison du soleil sur l'écliptique fait qu'à certaines époques il s'éloigne, tandis qu'à d'autres il se rapproche. Ce rapprochement produit la génération, l'éloignement, la destruction ⁽²⁾. Aristote ne fait que transposer et interpréter l'observation vulgaire : les plantes naissent ou semblent renaître après le solstice d'hiver, et meurent après le solstice d'été. Les deux phases s'accomplissent en des temps égaux ⁽³⁾, et la translation du soleil fait alterner régulièrement la génération et la destruction.

Dans son élan, la plante est mise en mouvement par un principe interne d'activité, l'âme ⁽⁴⁾, qui se trouve dans tous les vivants et dont le mode d'activité varie avec le degré de perfection des êtres. L'âme végétative commune à tous est cause de la nutrition ⁽⁵⁾; celle-ci a pour fin la génération, car l'être se nourrit uniquement pour devenir capable de se reproduire. C'est qu'en effet, si l'individu est mortel, les espèces n'en durent pas moins éternellement ⁽⁶⁾. Le cycle de la plante est d'une année; elle se nourrit d'air, de chaleur et d'eau, éléments indispensables pour son développement et qui lui sont fournis par le soleil. Parvenue à son épanouissement complet, elle produit son fruit et réalise ainsi la continuité de l'espèce. Il existe un cercle parfait de la graine à la plante et de la plante à la graine qui reproduit de nouveau la plante. Cette perpétuité est assurée par l'action du premier ciel. Nous arrivons ainsi à un changement nécessaire, puisqu'il se fait en cercle ⁽⁷⁾. Les plantes imitent à leur tour l'acte divin et essaient d'en atteindre la forme parfaite, mais elles

(1) *De Gen. anim.*, 716a 15. Le soleil est l'élément mâle de la génération, la terre l'élément femelle.

(2) *Gen. et Cor.*, II, 336b 7 et sq.

(3) *Id.*, 336b 19 : καὶ ἐν ἴσῳ χρόνῳ ἐκάτερον.

(4) *De Anim.*, II, 412b 4, 415a.

(5) *De Anim.*, II, 416a 8 sq.

(6) *De Gen. anim.*, 731b 31 sq.

(7) *De Gen. et Cor.*, II, 337b 35, 338a 14 ἐν τῇ κύκλῳ ἄρα κίνησει καὶ γένεσει ἐστὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης ἀπλῶς.

sont arrêtées dans leur aspiration par la résistance de la matière. La finalité n'en reste pas moins entière, car tout ce qui se meut dépend d'un seul principe, le premier moteur immobile.

Il en est de même pour les animaux et les hommes, êtres plus parfaits, puisqu'ils possèdent la faculté de connaître ⁽¹⁾. Sans doute ils n'ont, pas plus que la plante, le mouvement circulaire et ne peuvent revenir sur eux-mêmes. « Si vous existez, c'est que votre père a été, mais du fait que le père existe, il ne s'ensuit pas nécessairement que le fils doive exister. La génération se fait en ligne directe ⁽²⁾. » Les individus périssent, mais ils trouvent une tendance incoercible à la perpétuité, laquelle se réalise par la perpétuité de l'espèce; les essences, les types, ne naissent ni périssent, « car ils sont l'élément divin et éternel des êtres ⁽³⁾. » Dans le retour circulaire des choses, il n'y a retour numérique que pour celles dont la substance est incorruptible, mais si la substance est corruptible, il y a retour par rapport à l'espèce ⁽⁴⁾.

L'individu arrivé à son complet développement produit un être semblable à lui; cette reproduction nécessite deux séries parallèles, mâle et femelle, le mâle sert de forme, la femelle de matière; le mâle produit l'âme, la femelle n'est que cause matérielle ⁽⁵⁾; celle-ci recherche sa fin ou forme comme le laid recherche le beau, comme toute matière tend vers la forme suprême, Dieu. « Les choses particulières participent ainsi à l'éternel et au divin, non pas directement comme individus, mais comme participant à la forme spécifique, laquelle est éternelle et commune à tous les êtres de même espèce ⁽⁶⁾. » C'est l'âme cause finale qui dirige le développement du vivant, organise ses parties, et assure ainsi la continuité de la forme, puisque après avoir atteint son complet développement, elle se transmet à un autre être semblable. Nous retrouvons là

(1) *De Gen. anim.*, II, 732a 13.

(2) *De Gen. et Cor.*, II, 338b 8.

(3) *De Gen. anim.*, II, 731b 24.

(4) *De Gen. et Cor.*, II, 338b 13.

(5) *De Gen. anim.*, I, 716a 13 sq., 730a 27, 740b 24-25, 738b 20.

(6) *De Anim.*, II, 415a 28, 415b 7.

encore une sorte de participation à l'acte de Dieu et une imitation du mouvement continu de la sphère des fixes. Aristote ne va-t-il pas jusqu'à affirmer que les astres et spécialement le soleil influent sur la génération des vivants de manière à l'assurer à intervalles réguliers ⁽¹⁾ ?

Les hommes reparaissent donc, non point identiques à ceux qui les ont précédés, mais spécifiquement semblables ⁽²⁾. La race humaine a-t-elle eu un commencement? La formule, « l'homme engendre l'homme », n'est que par hypothèse ⁽³⁾. Il ressort d'ailleurs de l'ensemble du système que l'homme n'a pas plus commencé d'exister que le monde lui-même ; l'homme est, en effet, la fin de la nature, il est indispensable pour l'harmonie et la perfection de l'univers ; celui-ci aurait été incomplet pendant une période infinie, si la race humaine n'avait pas existé éternellement comme aujourd'hui.

Et l'âme raisonnable, d'où vient-elle? Préexiste-t-elle au corps, ou est-elle produite par Dieu au moment de la génération? N'est-elle pas d'une matière distincte des éléments, matière à laquelle elle fait retour après la destruction du corps? Il y aurait ainsi une véritable circulation continue d'une sorte de substance spirituelle dans le monde. Aristote ne s'est point prononcé sur cette question importante. Admettrait-il une sorte de métempsychose? L'ensemble du système péripatéticien semblerait le demander, mais aucun texte précis ne permet de l'affirmer. Il n'en reste pas moins vrai que logiquement l'âme doit être soumise à une génération circulaire qui, par la perpétuité de l'essence, assure la perpétuité de l'espèce.

Dans les actes mêmes de l'homme nous retrouvons encore le mouvement circulaire qui imite l'acte de la divinité. L'auteur ne dit-il pas que les actions humaines se font en cercle ⁽⁴⁾,

(1) *De Gen. an.*, 716a 16.

(2) *Probl.*, 916a.

(3) On trouve dans Censorinus (*De die natali* 4, 3) une affirmation d'après laquelle Aristote aurait nié l'éternité de la race humaine. Le texte auquel il est fait allusion (*De gen. anim.*, III, 762b 28) n'énonce qu'une simple supposition. Le sens de la phrase laisse plutôt croire que l'auteur ne l'admet point.

(4) *Probl.*, XVII, 916a 27 : φασί κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα.

que les mêmes formes, les mêmes gouvernements ⁽¹⁾, repa-
raissent dans l'organisation des cités. L'activité intellectuelle
a aussi ses retours périodiques, car les mêmes découvertes ont
été faites dans le monde un nombre infini de fois ⁽²⁾. De cette
manière, l'espèce humaine s'efforce d'atteindre la science par-
faite d'un Dieu qui contemple éternellement son essence ; si
la science des individus est imparfaite elle devient aussi par-
faite que possible dans l'espèce, car malgré les retours péri-
odiques des mêmes doctrines, Aristote est obligé d'admettre
qu'il se fait un certain progrès dans la connaissance.

Les vivants par la génération continue, les hommes par
leurs actes et par leur pensée, participent donc à l'immobilité
de Dieu, c'est-à-dire à la forme parfaite vers laquelle ils
tendent sans cesse, qu'ils cherchent sans cesse à atteindre
sans jamais y parvenir, arrêtés qu'ils sont dans leur élan par
leur nature finie. Dieu est toujours cause finale, forme
suprême, et c'est par là qu'il est cause de l'univers ; c'est
aussi par là qu'il fournit l'explication de l'éternité du mou-
vement et de l'éternité des êtres : mouvement circulaire dans
les non vivants, génération continue dans les vivants, tels
sont les modes par lesquels l'univers imite son premier
moteur et participe à son acte. L'éternité du monde et de
toutes ses parties est nécessaire pour que Dieu apparaisse
vraiment comme moteur, et Dieu n'est vraiment moteur que
par l'existence d'un mouvement perpétuel dans les mobiles.
Le rapport est réciproque et les deux termes sont aussi néces-
saires l'un que l'autre, au point que l'on s'est demandé si
Aristote n'avait point assimilé la génération à une démon-
stration circulaire par conversion ⁽³⁾.

Il y a là une rigueur de logique qui donne au raisonnement
son unité et son harmonie; du premier principe à l'être le
plus infime, du premier moteur au dernier mobile, il y a un
mouvement perpétuel; tandis qu'il y a dégradation du moteur

(1) *Polit.*, 1316a 16 sq., 1307b 28.

(2) *Meta.*, xii, 1074b 10 sq; *De Gen. et Cor.*, i, 339b 28; *De Caelo*, i, 270b 19.

(3) *Anal. Post.*, ii, 95b 38, 96a 7. Puisque nous voyons dans les êtres une
certaine génération en cercle, il s'ensuit que ceci se passe comme si les moyens
et les extrêmes se suivaient.

au mobile, il y a progression ascendante des mobiles au moteur. L'univers entier s'explique par un double principe, la matière recherche la forme, la forme meut la matière, la puissance existe par rapport à l'acte et l'acte par rapport à la puissance. « Aux deux extrémités de la hiérarchie des substances se trouvent l'être éternellement en acte et la matière première réceptacle de toutes les substances potentielles. Eternels tous les deux, ni la matière ni l'acte pur n'ont de cause. L'acte pur est la première cause efficiente de tout ce qui existe, celle à laquelle on parvient et s'arrête lorsqu'on remonte de cause efficiente en cause efficiente antérieure. La matière première est la dernière des causes matérielles, celle à laquelle on parvient et s'arrête lorsqu'on descend de cause matérielle en cause matérielle plus générale et plus indéterminée (1). »

Entre ces deux extrêmes sont ordonnés les différents êtres, entraînés par un mouvement unique, qui se spécifie en des matières diverses : il y a un acte d'attraction qui partant du premier moteur s'exerce sur les mobiles et réalise dans l'univers l'ordre et l'harmonie la plus parfaite. La téléologie d'Aristote forme un cycle complet d'une unité remarquable. Aussi de ce point de vue la doctrine de l'éternité du monde apparaît dans toute sa clarté et rend la cosmologie nettement intelligible. Après avoir supprimé toute cosmogonie, l'auteur nous a placé dans le domaine de l'intelligible et expliqué l'univers par un dualisme rationnel : la raison et la logique ont suffi à rendre compte des phénomènes, mais ont fourni en même temps à la croyance à l'éternité du monde un fondement plus solide que les lois de la physique, c'est-à-dire un fondement purement rationnel : Aristote a satisfait à la fois son intelligence et son sentiment religieux, sa raison et sa foi.

La métaphysique a par là-même atteint son but. Les philosophes de tous les temps, mais surtout les Grecs, ont poursuivi dans leurs recherches une fin avant tout religieuse. Ils ont voulu résoudre le problème éternel de la destinée humaine. Sur ce point la physique est insuffisante, et il faut passer

(1) DUHEM, *o. c.*, IV, p. 458.

autre. Le Dieu d'Aristote apparaît comme un être infini, sans lieu, impossible à atteindre : en face, l'univers, infini en durée, est un complément nécessaire de la divinité qui non seulement ne peut être connue, mais n'a pas de raison d'être, sans lui. D'autre part, les êtres n'ont de réalité que par leur forme, le monde n'a donc de réalité que par l'action de Dieu qui le pénètre, et l'on peut dire que tout est plein de dieux ou plutôt de Dieu, car tout participe à la divine essence.

En même temps une conception foncièrement optimiste se dégage : le mal n'a point Dieu pour auteur : il n'est qu'un simple effet du hasard. Toute la vie de l'univers et par là-même celle de l'homme, est une aspiration continue vers sa cause et sa fin : tout est emporté dans un immense élan de la matière poursuivant sa forme la plus parfaite, élan qui n'a point eu de commencement et n'aura point de fin. Le dogme de l'éternité du monde aboutit en définitive à la satisfaction totale d'une tendance inhérente à la nature humaine et immanente à toute la nature : le désir du divin.

CHAPITRE IX

Aristote est-il créationniste ou panthéiste ?

Comparaison avec Platon

- 1) ARISTOTE A-T-IL EU LA NOTION DE CRÉATION ? 2) ELLE PEUT SE DÉDUIRE DE SON SYSTÈME MAIS N'Y EST PAS FORMULÉE. 3) L'ÂME N'EST PAS CRÉÉE EX NIHILO. 4) LE PANTHÉISME. DIEU EST-IL L'ÂME DU MONDE ? D'OÙ VIENT LA FORCE INHÉRENTE À LA MATIÈRE ? 5) LOGIQUEMENT LE SYSTÈME CONDUIT AU CRÉATIONNISME OU AU PANTHÉISME. 6) ARISTOTE RESTE DANS UNE SOLUTION INTERMÉDIAIRE. 7) OPPOSITION ENTRE LA DOCTRINE DE PLATON ET CELLE D'ARISTOTE. 8) LE PROGRÈS PHILOSOPHIQUE SUR LA QUESTION DE L'ORIGINE DU MONDE.

Malgré l'aspiration perpétuelle des êtres de l'univers pour arriver à leur fin suprême, il y a une séparation profonde entre le moteur et les mobiles, et le dualisme d'Aristote est très net. Ce dualisme va-t-il pouvoir subsister ? La cosmologie péripatéticienne n'aboutit-elle pas à une sorte de créationnisme ou au panthéisme ? Certains éléments du système pourraient se prêter à de semblables interprétations, qui en fait ont été données. Nous verrons en les exposant, que la doctrine de l'éternité du monde n'est pas aussi nette et aussi cohérente qu'elle nous a paru jusqu'ici.

Aristote est-il arrivé à la notion de création ? Bien des commentateurs l'ont pensé ⁽¹⁾, et tout en admettant qu'elle n'est pas contenue formellement dans ses ouvrages, ont cru que l'on pouvait la déduire de certains principes péripatéticiens. Il y a une soixantaine d'années, cette interprétation trouva des partisans en Allemagne et fut l'occasion d'assez vives polémiques entre E. Zeller et Fr. Brentano, Stockl et le Dr Rolfes. Les uns comme les autres se placent dans l'hypothèse d'un univers éternel, conformément à l'opinion de saint Thomas, qui admettait qu'en droit la notion de création pourrait s'accorder avec l'idée d'un monde qui n'a pas eu de commencement dans le temps.

Pour que Dieu puisse être cause productrice des choses, il faut qu'il remplisse deux conditions : qu'il connaisse les objets existant en dehors de lui, et qu'il ait la volonté pour agir. Voyons si le premier moteur d'Aristote possède ces deux attributs nécessaires à l'exercice de l'activité créatrice. Nous savons que Dieu ne peut penser autre chose que lui-même ; il est son propre objet de pensée, il est un intelligible intelligent, éternellement en acte. Par là-même, Dieu se pense en tant que principe premier et cause de tout être. Il connaît donc les objets de l'univers, mais seulement par les idées ; l'important est de savoir de quelle nature sont ces idées. Ce ne sont certes pas des essences séparées du sujet pensant. Nous savons avec quelle véhémence Aristote s'est élevé contre son maître Platon, lequel réalisait les idées pour en faire une sorte de monde distinct de l'Idée suprême. Mais du fait qu'il attaque la doctrine de Platon, pouvons-nous conclure qu'il regarde les idées comme des modes de la pensée immanente à l'intelligence divine ? Les idées sont-elles en Dieu comme modèles des choses qu'il produit et dont il est la cause première ? C'est ainsi que saint Augustin l'entendait et sa conception eut un succès considérable au cours du Moyen-Age : Dieu deviendrait alors cause exemplaire de l'univers, ce qui

(1) Récemment la démonstration a été donnée à nouveau par R. JOLIVET (*Rev. des Sc. phil. et théol.*, Janv. 1930, p. 1-50), dans une argumentation très documentée et fort ingénieuse ; nous n'avons pu, bien à regret, en tenir compte pour la rédaction de ce chapitre.

serait ajouter une cinquième forme de causalité aux quatre admises par Aristote. Or, celui-ci n'a formulé aucune affirmation qui puisse faire croire qu'il ait conçu cette espèce de cause. Que la notion puisse se déduire du système péripatéticien, c'est certain : « Personne ne doute, dit Stockl ⁽¹⁾, qu'on puisse par déduction en tirer une telle doctrine des idées. Aristote enseigne par exemple que Dieu se connaît lui-même; or Dieu se connaîtrait imparfaitement s'il ne se savait pas cause exemplaire des êtres créés, et ainsi il suit nécessairement qu'il y a des idées en Dieu. Il est fâcheux qu'Aristote n'ait pas fait cette déduction et qu'il se taise sur les idées; il ne s'agit pas de savoir ce que l'on peut tirer de la doctrine d'Aristote, mais ce qui s'y trouve réellement. C'est un fait indéniable, qu'Aristote ne soupçonne pas un tel rôle des idées; il en aurait parlé, d'autant plus que c'est là un point capital de la métaphysique, et d'où dépend la solution de bien des problèmes cosmologiques. Or, il n'en souffle mot; il nie simplement les idées au sens de Platon, sans poser une opinion personnelle. » Tenons-nous en donc à l'affirmation d'Aristote répétant avec insistance ⁽²⁾ : Dieu ne connaît point les choses extérieures, car alors sa connaissance dépendrait d'elles et serait semblable à celle de l'homme. L'objet connu étant plus noble que le connaissant, celui-ci dépend de celui-là; si Dieu connaissait les choses extérieures, ces choses seraient plus nobles que Dieu lui-même. Dieu ne connaît donc que lui-même et sa pensée ne se porte pas sur les choses en tant qu'existant en dehors de lui.

Que ce Dieu puisse avoir la force et la volonté nécessaires pour la création *ex nihilo*, rien ne s'y oppose encore dans la doctrine du Stagirite. Celui-ci ne ramène-t-il pas tout commencement et toute génération à Dieu, « cause de tout être » ⁽³⁾ ? il affirme que tous les êtres dépendent de Dieu, « dans leur existence et dans leur vie » ⁽⁴⁾, que Dieu est la fin suprême ⁽⁵⁾.

(1) *Der Katholik* 1864, p. 597.

(2) *Meta.*, x, 1072b 17-27 et sq.

(3) *Meta.*, II, 1003a 31.

(4) *De Caelo*, I, 219a 29.

(5) *Meta.*, x, 1075a 4.

De là Rolfes croit pouvoir conclure : « Voulons-nous affirmer par là qu'Aristote ait enseigné explicitement la création du monde ? Non ; pas plus qu'il n'est permis de reprendre quelques-unes des erreurs que l'on déduit de ses idées et qu'il n'approuve pas, on ne peut lui attribuer la vue claire de toutes les vérités qui découlent de sa doctrine. En toute règle cependant, il y a des exceptions. Ne serait-ce pas le cas pour un génie comme Aristote ? Quoi qu'il en soit, c'est notre opinion admise à cause du silence d'Aristote sur la question ⁽¹⁾. »

Que l'on puisse déduire ainsi la notion de création, Zeller et Stockl l'ont concédé à Rolfes et à Brentano ; mais on peut déduire tout ce que l'on voudra des œuvres d'Aristote, si l'on met un voile sur certains principes essentiels au système. Il y a précisément des affirmations qui contredisent nettement les déductions dans le genre de la précédente. Aristote attribue à Dieu une activité, mais pas une activité en dehors de son essence. « La vie de Dieu n'est pas active » ⁽²⁾, dit-il, et il entend par là une activité extérieure : « Elle est pure contemplation. Le *ποιεῖν* et le *πράττειν* ne conviennent pas à l'activité divine ⁽³⁾. Dieu ne peut avoir davantage une activité volontaire, *βούλησις* ⁽⁴⁾, car tout acte volontaire suppose un objet distinct de lui et dont il dépend dans une certaine mesure. Si la volonté divine pouvait s'exercer sur un objet extérieur à elle-même, elle en serait dépendante. Plus que cela, l'objet voulu est quelque chose de supérieur au sujet qui le recherche. Que devient dans ce cas la nature divine ? La *βούλησις* ne peut s'exercer qu'en vue d'un objet distinct d'elle-même : or, en dehors de Dieu il n'y a rien, ou tout au moins rien qu'il puisse désirer et atteindre, il n'y a pour lui aucun objet désirable, puisqu'il est la forme supérieure, le sujet dernier d'activité. En aucune manière il ne peut être dépendant de quoi que ce soit, il n'a rien en puissance et est la perfection même. Ceci nous amène donc à la conclusion

(1) *Katholik*, 1864, p. 463-464.

(2) *Eth. Nic.*, x, 1078a 20.

(3) *Meta.*, x, 1074b 17 sq. Si le *πράττειν* est attribué à Dieu (*Eth. Nic.* 1154a 25 ; *Pol.*, 1325b 30) il ne s'agit que de la seule activité théorétique.

(4) *Eth.*, vi, 1139a 31 ; *De anim.*, ii, 433a 23.

suivante : il n'y a en Dieu, tel que le conçoit Aristote, aucune des conditions nécessaires à l'activité créatrice; il n'est ni cause efficiente, ni cause exemplaire, et il n'a point de volonté capable de se porter vers un objet en dehors d'elle-même puisqu'il est le suprême désirable ⁽¹⁾.

On pourrait se demander cependant si Aristote n'a pas eu l'idée de création, dans un cas particulier, celui de l'âme ? Et s'il en est ainsi, ne pourrait-on pas en conclure qu'il en a aussi la notion au moins implicitement pour le reste de l'univers ? Parlant de l'origine des formes, le Stagirite s'exprime ainsi : « Il reste que l'esprit seul vient du dehors et est seul divin; l'acte du corps n'a, en effet, aucune part à son acte ⁽²⁾. » Brentano, qui a étudié longuement la psychologie d'Aristote, en conclut : « Le principe intellectuel doit être introduit par la divinité, dans le fœtus, qui devient ainsi corps humain. Puisque l'âme humaine n'est pas âme humaine sans ce principe, et que le corps humain n'est ce qu'il est que par l'âme humaine, ainsi le corps humain devient corps humain à l'instant où la divinité met ce principe au corps. Donc, par un ordre immédiat de Dieu, la raison est créée et informe le corps. Que reste-t-il pour l'activité du père ? De donner l'impulsion qui conduit peu à peu la matière et la dispose à la réception de l'âme humaine. » Zeller, au contraire, prétend que cette âme préexiste au corps et que Dieu n'a pas besoin de la produire. A quoi Brentano ⁽³⁾ répond qu'Aristote n'a jamais affirmé la préexistence de l'âme ⁽⁴⁾, et qu'il l'a même niée formellement ⁽⁵⁾, qu'il déclare seulement que Dieu crée l'âme immortelle. Et le critique ajoute que sur ce point il est du même avis que les célèbres interprètes comme Trendelen-

(1) R. JOLIVET, p. 35, prétend que Dieu est cause efficiente actuelle du mouvement, mais cette efficacité vient de la finalité car « toute efficacité n'est pas finalité, mais toute finalité est efficacité », p. 36. Dieu meut par impulsion spirituelle, laquelle est le genre d'efficacité propre à la cause finale, et non par impulsion physique, laquelle n'est jamais qu'efficacité pure.

(2) *De Gen. anim.*, II, 736b 27 sq. Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῶν εἶναι μόνον.

(3) *Mém. de l'Ac. de Vienne*; *Phil. Hist. Kl.*, 1882, p. 1033-1055. 101.

(4) *De Gen. anim.*, II, 736a 31, 737a 7.

(5) *Meta.*, X, 1070a 21-26.

burg, Brandis, Pacini, lesquels se sont autorisés de Théophraste et d'Eudème, disciples immédiats d'Aristote. Que celui-ci ait nié formellement la préexistence de l'âme, les textes invoqués ⁽¹⁾ ne semblent point le prouver, car ils se réfèrent plutôt à la survie de l'esprit après la mort de l'homme et non à son existence antérieure à la naissance. Certaines affirmations ⁽²⁾ ne sont claires que dans le cas d'une préexistence quelconque. Enfin ne pourrait-on pas refaire à propos de l'âme le raisonnement qu'Aristote a formulé au sujet de l'univers : si l'âme ne doit point mourir, elle est éternelle, et par suite elle n'a point commencé d'exister ⁽³⁾. L'âme est une forme, et comme telle elle ne peut ni commencer ni finir. Le fait de proclamer l'âme divine, ne veut pas dire qu'elle soit créée par Dieu; il s'agit de sa nature plutôt que de son origine.

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'Aristote n'a point affirmé formellement la création de l'âme; en somme il n'explique pas l'origine du νοῦς; celui-ci est bien reconnu comme un principe supérieur à la matière qu'il dirige, et à laquelle il survit; mais d'où vient-il? ne serait-ce point de l'éther? C'est probable, car l'éther est le cinquième élément, élément éternel indestructible, qui n'a point de contraire et par là-même est l'élément le plus divin. Il est vrai qu'en ce cas il serait difficile d'expliquer l'immortalité personnelle; mais celle-ci n'est point nettement formulée par Aristote.

Dieu n'est donc point cause efficiente et nulle part dans ses œuvres, ni sous aucune forme, le Stagirite n'a exprimé la notion de création. Une semblable conception de la production du monde est totalement absente du système, et elle ne pouvait y trouver place. Les Anciens n'ont jamais eu l'idée d'une personnalité douée d'une volonté autonome : le citoyen de l'Hellade ne compte pas en tant qu'individu ⁽⁴⁾, il n'a de valeur qu'en tant que membre de la République. De même le Dieu d'Aristote n'a pas de personnalité ni d'individualité !

(1) *De Anim.*, III, 430a 23; *Meta.*, X, 1070a 21-26; *De anim.*, III, 431a 1.

(2) *De Anim.*, 408b 18 : ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγένεσθαι, οὐσία τις οὔσι, καὶ οὐ φθίρεσθαι.

(3) *De Caelo*, II, 301b 31; *Id.*, 279b 13 et sq.

(4) *Eth. Nic.*, I, 1094a et b 10.

tout ce qui était personnalité divine n'était aux yeux des philosophes que mythologisme; le Dieu de Platon n'est véritablement une personnalité que dans les parties mythiques de son œuvre, par ailleurs il n'est que l'Idée du Bien, le Bien en soi. Ainsi le premier moteur est une pensée de pensée, une causalité si l'on veut, un principe, mais il n'a pas de volonté, et ne peut, par un décret libre, produire ce qui lui semble bon. Il est sans doute comparé à un général dans son armée ⁽¹⁾ et le monde est assimilé à une maison dans laquelle toutes les fonctions sont réglées pour chaque membre; mais tout cela n'est que comparaison, car nous ne sommes nullement renseignés sur le mode d'activité de ce général ni sur la cause de l'ordre qui règne dans la maison. Nous savons que la perfection du monde résulte de l'activité du premier moteur, ceci est absolument hors de doute, mais cette activité peut être conçue autrement que comme cause productrice. Dieu est cause, *πρώτη καὶ κυριώτατη ἀρχή* principe suprême, mais la question la plus importante est de savoir en quoi consiste cette action causale par rapport à l'univers. Nous avons vu qu'elle se ramenait très bien à une causalité par finalité.

Enfin supposons qu'Aristote ait regardé Dieu comme étant le créateur de l'univers, sans toutefois le formuler nettement. Une semblable conception peut-elle s'accorder avec le reste du système? L'éternité de l'univers est affirmée d'une manière indiscutable et chaque fois que le monde est appelé *αἰδῖος* c'est dans le sens d'*ἀφθαρτος καὶ ἀγέννητος*. La notion de création peut-elle se concilier avec celle d'éternité de l'objet créé? Il y aurait une création continue, indéfinie dans les deux sens du passé et du futur. Saint Thomas l'admettra. Cependant son opinion peut être mise en doute, et l'a été même de son temps. Saint Bonaventure soutenait, en effet, que toute idée de création implique un commencement dans la durée. C'est d'ailleurs la tradition des Pères de l'Eglise qui n'ont jamais fait la distinction entre non-crétation et éternité; pour eux, admettre que le monde est éternel, c'est reconnaître par là-même qu'il n'a pas été produit par Dieu.

(1) *Met.*, x, 1075a 15, 1076a 3, 1075a 19.

Dès lors qu'on admettrait une causalité efficiente en Dieu, on reconnaîtrait que la création a eu lieu à un moment déterminé, mais pas éternellement. « Si la création, dit Zeller ⁽¹⁾, procède d'une personnalité active, elle est nécessairement dans le temps; l'être individuel dans l'ordre et la production doit nécessairement être avant les êtres qu'il produit. Seules les causes immanentes ont des effets contemporains à leur activité, les causes transitives précèdent leurs effets. » Aristote ne dit-il pas lui-même : « Les causes motrices ont priorité d'existence sur les choses qu'elles produisent ⁽²⁾ ? » Si l'on conçoit que toute création est nécessairement temporelle, la notion de création est inconciliable avec le système péripatéticien; l'admettre serait renverser la croyance à l'éternité du monde et par là-même toute la cosmologie d'Aristote. Celui-ci ne s'est donc point posé et ne pouvait se poser la question de la création.

La notion de premier moteur immobile répugne encore davantage à la notion de création, si l'on admet qu'elle ne peut être que temporelle. « La raison se refuse à croire que le moteur puisse rester impuissant pendant un temps infini, et qu'ensuite il devienne puissant pendant un temps infini, puisque rien de ce qui est contre nature ne peut subsister pendant l'éternité du temps ⁽³⁾. » Or, quelle est la nature de Dieu sinon d'être moteur ? Par suite il doit mouvoir tant qu'il existe. De plus, un acte contre nature supposerait antérieurement un mode d'activité naturel, c'est-à-dire mouvoir. En ce cas, le moteur serait tantôt moteur et tantôt ne le serait pas. C'est revenir à l'opinion d'Anaxagore et d'Empédocle. Pour expliquer l'état de repos, il faudrait une cause distincte du moteur, cause dont celui-ci serait dépendant, et par suite il ne serait plus moteur premier. Enfin ce moteur meut durant un temps infini, puisque le mouvement est infini. S'il reste en repos, c'est aussi durant un temps infini. Ceci nous amène à dire que

(1) *Histoire de la philosophie grecque*, t. III, p. 894.

(2) *Meta.*, x, 1070a 21-26 : τὰ μὲν οὖν κινούμενα αἰτία ὡς προγεγενομένα ὄντα.

(3) *Meta.*, VIII, 1046b 29.

le moteur meut et ne meut pas éternellement, que simultanément il est et n'est pas moteur. Ce qui est une contradiction de termes. L'immutabilité de Dieu s'oppose donc dans le système d'Aristote à la création temporelle du monde et nécessite, comme nous l'avons vu précédemment, un mobile éternel.

Pour tourner la difficulté certains commentateurs ont distingué entre puissance première et puissance seconde, acte premier et acte second, ce qui leur a permis de concevoir un Dieu créateur sans changement dans son essence ⁽¹⁾. Il n'y a rien de semblable dans le système d'Aristote. Dieu y est conçu comme Acte pur, rien en lui n'est en puissance et il n'a rien qui ne soit éternel. Du moment qu'il y a séparation entre moteur et mobile, que le moteur agisse comme cause efficiente, formelle ou finale, il lui faut un objet sur lequel il puisse agir ; la puissance est dans le mobile et non dans le moteur. Refuser au moteur une forme d'activité, c'est le vouer à l'impuissance, et par là-même nier sa raison d'être. Si l'agent est éternellement en acte, il lui faut un mobile éternellement en mouvement ; tandis que le Nous d'Anaxagore se contentait de donner une sorte de chiquenaude initiale à une série de moteurs et de mobiles qui se mouvaient ensuite par eux-mêmes, le Dieu d'Aristote meut d'une manière continue et éternelle. Le dualisme étant posé, les deux éléments sont également nécessaires : d'un côté le mobile, de l'autre le moteur, d'un côté la matière, de l'autre Dieu, Acte pur.

Nous savons que Dieu ne meut ni comme cause efficiente, ni comme cause exemplaire, il est tout au plus cause finale de l'univers, et c'est ainsi qu'il le meut. Absorbé tout entier dans la contemplation de son essence, il ignore les choses sur lesquelles il agit. Dès lors, tout le mouvement est dans le mobile, toute l'activité dans la matière : après avoir attribué au premier moteur un rôle transcendant dans le monde, Aristote n'en a-t-il pas fait un pur concept, une forme vide, une

(1) Sur toutes ces distinctions, il est très intéressant d'analyser les développements abondants de J. PHILOPON dans son *De Aeternitate mundi, contra Proclum*. Ch. II et III. Nous trouvons là toute une scolastique grecque qui ne le cède en rien à la scolastique latine.

nécessité logique, sans aucune réalité métaphysique, une cause qui ne produit rien? Au contraire Dieu est acte pur, forme parfaite; mais l'activité étant tout entière dans les mobiles, Dieu ne devient-il pas inutile en tant que premier moteur transcendant, n'est-il pas absorbé par l'univers qu'il pénètre et qui se meut grâce à lui? Ce serait aboutir au panthéisme et faire de la divinité une force immanente au monde. Il y a lieu de poser la question et de voir si le dualisme n'est point seulement apparent.

(Entre Dieu et le monde des étoiles fixes il y a une connexion très étroite; l'intelligence mise en mouvement par l'amour donne le branle à tout le reste de l'univers. Les planètes sont dirigées par des intelligences éternelles, mais en même temps elles sont entraînées dans le mouvement d'ensemble du ciel, grâce à l'action d'une intelligence suprême qui dirige le tout. Si le ciel est animé, si le moteur pénètre le mobile, ne pourrait-on pas dire que Dieu est l'âme même du ciel? Puisque Dieu touche la sphère des fixes ne pourrait-on pas entendre ce contact en un sens physique ⁽¹⁾ et croire que Dieu touche le monde des astres comme l'âme touche le corps dans lequel elle est enfermée? Werner s'appuyant sur l'affirmation d'Aristote ⁽²⁾, « que le moteur primitif, non pas celui en vue duquel se fait le mouvement, mais celui d'où part le mouvement, est dans le même lieu que l'objet qu'il meut, c'est-à-dire qu'il n'y a rien d'interposé entre eux », soutient ⁽³⁾ que Dieu n'est autre que l'âme du monde. Tout mouvement naturel est communiqué par un principe naturel au mobile. Puisque c'est Dieu qui produit le mouvement naturel du ciel, il se comporte par rapport au ciel comme un principe interne du mouvement. Or, un principe interne de mouvement n'est autre qu'une âme. Si Dieu meut à la façon d'un principe interne, la conclusion s'impose : Dieu est l'âme du ciel, ou plutôt Dieu et le ciel ne sont qu'une réalité considérée à deux points de vue différents : Dieu, le ciel, sont deux mots pour

(1) SCHWEGLER, *Comm. la Métaph.*, II, p. 267.

(2) *Phys.*, VIII, 256a 13 sq.

(3) *Aristote et la Finalité*, p. 341.

un être unique. La notion de moteur immobile est présentée de telle sorte que Dieu ne peut être conçu comme séparé du mobile sur lequel il agit. Dieu est l'âme du ciel comme le moteur immobile qui meut l'animal est l'âme de l'animal. Le monde céleste et ce qu'il y a d'éternel dans le monde sublunaire constituent ensemble un seul être vivant, un seul gigantesque organisme dont la vie renferme la vie de toutes choses et qu'anime éternellement la divinité. N'est-ce pas pour cela que, selon l'expression de Cicéron ⁽¹⁾, Aristote appelle presque le monde un dieu? Aristote aboutit au panthéisme puisque l'action de Dieu pénètre la matière céleste, et l'influx céleste pénètre à son tour les êtres inférieurs, tout cet influx n'étant que la vie divine immanente à la matière.

La divinité peut-elle être considérée comme l'âme du monde ou tout au moins comme l'âme des corps célestes? Et si l'intellect divin n'est pas l'âme du ciel, Aristote, qui s'est élevé ⁽²⁾ si vigoureusement contre Platon ne va-t-il pas être obligé de recourir à son tour à une sorte d'âme du monde?

Il semble d'abord certain que Dieu n'est point l'âme du ciel. Que la séparation soit minime entre le premier moteur et la sphère des fixes, c'est évident. Aristote n'en fait pas moins entre les deux une distinction continuelle. Dieu est une intelligence, une pensée qui se pense elle-même. Centre du monde, vers lequel toutes les choses aspirent, il n'existe pas pour l'ordre du monde, mais l'ordre existe pour lui. L'âme du ciel ne peut être qu'une grandeur, mais comment une grandeur peut-elle se penser? L'unité de la pensée s'y oppose. Plus que cela, si Dieu est l'âme du ciel, il n'y a pas de mouvement possible ⁽³⁾. Supposons que Dieu soit l'âme du ciel, il en est aussi la forme parfaite : le ciel ayant continuellement sa forme parfaite n'a plus de fin à atteindre et par suite n'a pas lieu de se mouvoir. Le ciel devrait donc rester immobile, ce qui est contraire à l'expérience. Que Dieu soit l'âme immanente à la sphère des fixes, il va être entraîné par la rotation de l'orbe

(1) *De Nat. Deor.*, I, 13.

(2) *De Anim.*, I, 406b 10,

(3) *Id.*

suprême; il a beau être mû d'un mouvement continu, circulaire et éternel, il n'en sera pas moins en mouvement, alors que le premier moteur doit être immobile. Enfin si Dieu est l'âme du ciel, il devrait exercer sur la sphère un certain contrôle, comme l'âme surveille le corps humain : or, Dieu n'a point de volonté, il est seulement pensée ⁽¹⁾.

Cependant les astres sont mus par « l'amour et le désir » qui les poussent vers leur fin, c'est-à-dire vers Dieu. Si les termes amour et désir ne sont pas de simples métaphores, l'existence de ces sentiments nécessite dans les corps une sorte d'âme; celle-ci à son tour a besoin d'une cause en dehors d'elle, d'une âme si l'on veut, pour expliquer son mouvement, c'est-à-dire un moteur immobile qui agisse sur le moteur partiellement mû. Nous savons, en effet, que dans tout être vivant il y a une forme immanente qui le pousse dans son développement; mais en dehors de lui, il y a une forme supérieure qu'il s'efforce d'atteindre, un type qu'il s'applique à réaliser. Que les astres doivent avoir une sorte d'âme, Aristote ne l'affirme nulle part, bien que cela semble conforme à sa pensée; et à supposer qu'une telle âme existe, elle ne serait point pour cela l'intellect divin. Dieu est sans corps, et Aristote a affirmé qu'il est séparé de toute matière ⁽²⁾. Le Nous qui donne à l'homme sa nature raisonnable n'a-t-il pas une origine et une nature distinctes du corps? L'intellect divin est donc séparé de l'univers et s'il l'anime il n'en est pas pour cela l'âme; il faut chercher la cause du mouvement dans une propriété tout autre ⁽³⁾. « La nature des astres, dit ailleurs Aristote ⁽⁴⁾, est une essence éternelle; ce qui meut est éternel et antérieur à ce qui est mû, et ce qui est antérieur à une essence est nécessairement une essence. »

Nous sommes donc amenés à admettre qu'il y a dans le ciel une âme qui tend vers l'intellect divin; cette âme est

(1) Cf. Ross, *Edit. de la métaphysique*, préface, p. 137.

(2) *Meta.*, x, 1064a 37.

(3) *De anim.*, I, 406b 20.

(4) *Meta.*, x, 1073a 38 et sq.

actualisée par l'amour qui la pousse vers le premier moteur. C'est une divinité subordonnée : au-dessus il y a le Dieu suprême dont elle reproduit les perfections, Dieu semblable aux rois de l'Orient qui vivent retirés dans leur palais, laissant à un premier ministre le soin de veiller à la prospérité de l'empire. La vie de la sphère des fixes participe à l'activité noétique de Dieu et le mouvement est aussi semblable que possible à la vie divine. Nous ne pouvons rien dire de plus. Par tradition Aristote admet que la nature divine comporte plusieurs degrés et, selon la croyance des anciens peuples, il regarde les corps célestes comme des dieux : mais il concilie ses principes métaphysiques avec ses sentiments religieux, car dans sa pensée il y a au-dessus des substances divines un être qui est le plus divin, le Dieu par excellence, c'est le premier moteur. Dieu reste ainsi séparé du monde sidéral qu'il meut néanmoins en tant que cause finale, tout en subsistant en dehors de lui. S'il y a une âme du ciel, ce n'est pas l'intellect divin, et sur ce point Aristote n'est point panthéiste.

Il n'en reste pas moins une question importante à élucider : c'est de savoir s'il y a lieu de faire dans l'essence divine une distinction réelle entre la pensée éternellement agissante et la cause motrice dont l'efficacité se fait sentir perpétuellement. Lequel est moteur, du Nous ou de la ψυχή, de l'intellect ou de l'âme ? Toute cause motrice est une âme. Si Dieu est séparé de la matière, ce qui est indéniable, faudra-t-il séparer l'intellect de l'âme, comme Aristote semble l'admettre ? Si le premier moteur n'est qu'un intellect, il vit isolé dans la contemplation éternelle et stérile de son essence, mais il n'est point moteur. En même temps il est forme, et toute forme ne se réalise que dans une matière dont elle est inséparable. La ψυχή est donc dans la matière céleste, elle est séparée du νοῦς qui pourtant est sa cause motrice et vers lequel elle aspire. Mais alors cette ψυχή étant d'essence divine, Dieu rentre dans la matière et nous aboutissons malgré nous au panthéisme. Ou bien elle vient de la matière même et le mode d'action de Dieu sur la matière nous échappe. Nous nous trouvons là en présence de l'un des points les plus faibles de la cosmologie.

d'Aristote et de l'une des questions les plus graves qu'il paraît impossible de résoudre (1).

La difficulté n'est pas moindre si l'on descend au monde soumis à la génération et à la destruction, le monde sublunaire. Nous savons que pour Aristote la matière est par excellence le sujet susceptible de changement, mais en même temps elle est véritablement cause. De même que dans l'ordre des causes motrices nous avons dû remonter à un premier moteur immobile, toujours en acte, de même dans l'ordre des causes matérielles nous devons aboutir à un degré ultime d'indétermination, c'est la matière première. Qu'est-elle ? Ce n'est point une matière semblable aux éléments des physiciens. Elle ne peut non plus avoir de cause, car celle-ci lui serait antérieure et serait matière de matière. C'est donc le substrat dernier sur lequel s'accomplissent tous les changements. Elle est puissance pure, *δύναμις* (2), absolument indéterminée : elle constitue ce qui dans un corps est susceptible de devenir n'importe quel autre corps. Aristote emploie l'expression de Platon : « Elle est le réceptacle universel, le *πανδεχὴς* (3), sans avoir pour autant aucune limite, ni s'identifier avec le vide : elle n'a ni qualité, ni quantité, elle n'est pas substantielle : c'est l'illimité, l'infini, *τὸ ἄόριστον* (4), que

(1) CICÉRON (*De Nat. Deor.*, I, 13, 33-34) montre comment la doctrine d'Aristote n'est pas très nette ni très cohérente sur les rapports de Dieu et du ciel : il est vrai que Cicéron se réfère à des ouvrages aujourd'hui perdus d'Aristote, spécialement son *περὶ φιλοσοφίας*, ouvrage de jeunesse comme nous l'avons vu (p. 105). « Il bouleverse beaucoup de choses, dit-il, par ses idées opposées à celles de son maître Platon : tantôt il attribue à l'intelligence toute divinité, tantôt il dit que le monde lui-même est Dieu, tantôt il en met un autre à la tête du monde... Alors il dit que le feu du ciel est un dieu, sans se rendre compte que le ciel est une partie du monde, qu'il désigne ailleurs comme dieu. Comment l'esprit divin du ciel peut-il être conservé dans un mouvement si rapide ? Où sont tous ces dieux, si nous comptons le ciel comme dieu ? Comme il veut que Dieu soit un corps, il le prive de tout sentiment, même de prudence. Comment le monde peut-il mouvoir son corps, et comment en se mouvant peut-il être heureux ? » ZABARELLA (*De rebus naturalibus. De natura cæli*, VI) identifie l'âme du premier ciel avec le premier moteur, et l'âme des sphères avec les intelligences. Complication inutile qui ne résout pas la question, et même aboutit au panthéisme.

(2) *De Cælo*, I, 306b 19.

(3) *De Anim.*, 412a 9, 414a 16.

(4) *Meta.*, XI, 1087a 17.

l'on ne peut concevoir que négativement et par analogie, comme un ensemble de potentialités. Par là-même elle n'est plus qu'un rapport; n'est-elle pas dès lors un pur concept, une nécessité logique, puisque l'on a pu dire que sa réalité est dans la raison ἐν τῷ λόγῳ, réalité indispensable seulement au travail de la pensée, mais pure abstraction ? Une telle conception va-t-elle suffire à expliquer l'existence des êtres de l'univers et n'aurons-nous pas lieu de répéter ce qu'Aristote disait lui-même de la matière dont il est question dans le *Timée*, qu'elle est absolument inutile ? Comment passer de l'ordre logique à l'ordre ontologique, de l'ordre de la pensée à l'ordre de l'existence ? La cosmologie ne va-t-elle pas être supprimée du système aristotélicien et se ramener à une pure dialectique ? Nous rencontrons là une difficulté semblable à celle que nous avons déjà mentionnée à propos du premier moteur.

Cependant, à côté de cette notion de la matière indéfinie absolue, il y en a une autre dans la philosophie d'Aristote. Considérée dans les choses, la matière est un substrat ⁽¹⁾ ; elle a donc quelques propriétés si vagues qu'elles soient. En principe elle peut prendre toutes les formes, toutes les qualités dans les corps, bien qu'elle n'existe réellement que dans les éléments ⁽²⁾. Mais logiquement elle est antérieure aux éléments, car ceux-ci ont des qualités spécifiques, le chaud, le froid, le léger, le grave. Comment se fait le passage de l'un au multiple, du même à l'autre, de l'homogène à l'hétérogène ? Aristote a réduit sans peine la diversité à l'unité, mais il ne dit point comment l'unité devient diversité. Allons-nous réduire les différences de qualité à une simple différence de quantité ? Ce serait revenir au mécanisme des anciens physiiciens, contre lequel Aristote a voulu réagir.

Ou bien il faut admettre une force étrangère à la matière en tant que matière, et cependant inhérente à la matière. Alors la physique de la qualité reparait dans le système dynamique qui semble bien être celui d'Aristote. On voit, en effet, que cette matière désire la forme, comme la femelle désire le

(1) *Phys.*, I, 1912 a 31 : λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστῳ.

(2) *Phys.*, III, 206b 32; *Gen. anim.*, II, 329a 23-25.

mâle⁽¹⁾ ; elle produit le hasard⁽²⁾ dans le monde et permet dans une certaine mesure d'expliquer le mal. N'est-ce pas elle qui provoque la différence de sexe dans la génération des vivants ? N'est-elle pas principe d'individuation et ne s'identifie-t-elle pas en définitive avec la nature lorsqu'il s'agit des êtres animés ? C'est un patient, soit, mais un patient doué de qualités positives et c'est ainsi qu'elle joue le rôle de cause dans les phénomènes de l'univers. Après lui avoir enlevé toute détermination, Aristote lui maintient encore le pouvoir de recevoir les formes qu'elle désire. N'est-ce pas par là-même lui donner une certaine réalité d'existence ?

Cependant, ce qui donne à la matière sa réalité véritable, c'est la forme sans laquelle elle n'est rien. Possède-t-elle par elle-même ses propriétés ? Dès lors la puissance divine est limitée. L'Acte Pur n'est plus l'être infini et absolument parfait, puisqu'il est borné dans son être par un autre être aussi nécessaire que lui, existant de lui-même en tant que cause incausée. Il est vrai que les formes dépendent de Dieu, et sont produites par lui, directement ou indirectement. Comme d'autre part la matière n'a de réalité que par la forme, ne serait-il pas logique d'admettre qu'en produisant les formes, Dieu produit également la matière ? Ce serait aboutir par une voie nouvelle à la notion de création. C'est en ce sens, semble-t-il, que les scolastiques diront que la matière est non pas créée, mais concrétée, c'est-à-dire créée en même temps que les formes, lesquelles sont produites par Dieu. Or, nous savons déjà qu'Aristote n'est point arrivé à la notion de création *ex nihilo*, bien que sa doctrine puisse s'accorder avec une telle conception.

A considérer de plus près la question de l'origine des formes on pourrait aboutir à une autre sorte de panthéisme. Brandis⁽³⁾ les regarde comme la pensée éternelle de Dieu, pensée dont le développement produit l'altération dans les choses individuelles. Pour les productions de l'art, la forme

(1) *Phys.*, I, 191a 6-13, 192a 25-34. "

(2) *De Gen. et Cor.*, II, 336b 20-24.

(3) *Commentaire à la Métaphysique*, VII, 7.

est dans l'esprit, mais si le monde est une œuvre d'art, et Aristote le croit, pourquoi les formes ne seraient-elles pas aussi dans un esprit? Or, les formes sont l'essence des choses, la substance première de chaque être. Les choses n'ayant d'existence que par les formes, deviennent partie de Dieu. Inutile de tourner la difficulté en disant que les formes distinctes de Dieu sont produites continuellement par lui; ce serait le considérer comme étant dans un devenir et un changement perpétuel, et par là-même introduire la contradiction dans sa nature de premier moteur immobile.

Enfin la tendance de la matière vers la forme, son aspiration continue vers la perfection infinie, l'élan éternel de la nature ne pourraient-ils pas être considérés comme un mode du premier moteur? En effet, toute activité dans le monde dépend de la cause suprême, tous les phénomènes de l'univers ont pour cause immédiate cette tendance perpétuelle vers le meilleur. L'activité est dans le mobile. Dès lors, le premier moteur distinct des choses n'a plus sa raison d'être, il s'identifie avec la nature des êtres, il est absorbé par l'univers et il doit disparaître d'un pareil système. L'univers est le seul être nécessaire et nous aboutissons au panthéisme le plus radical. Il n'en est rien cependant, car nous avons vu comment Aristote s'applique à distinguer le monde de sa cause. Une telle interprétation, bien qu'elle puisse être déduite de l'ensemble du système, irait nettement contre la pensée de l'auteur.

Aristote n'est donc ni créationniste ni panthéiste, bien que logiquement son système puisse aboutir à l'une ou l'autre interprétation; sa pensée oscille entre deux tendances qui complètement développées fourniraient de l'univers et de Dieu deux conceptions diamétralement opposées. Sans se prononcer ni pour l'une ni pour l'autre, il s'est tenu dans une solution moyenne: position difficile qu'il n'a pu maintenir qu'en admettant une force inhérente à la matière ⁽¹⁾, une sorte d'âme organisatrice des corps vivants ou non vivants, ainsi que de

(1) *De gen. anim.*, I, 731a 24 : ταῦτα πάντα εὐλόγως ἡ φύσις δημιουργεῖ. III, 744b 16 ὥσπερ οἰκονόμος ἀγαθός, καὶ ἡ φύσις οὐθὲν ἀποβάλλειν εἰωθεν ἐξ ὧν ἔστι ποίησαι τι χρηστόν.

l'univers tout entier. Le monde est donc pénétré par un véritable D miurge qui le conduit vers le meilleur et la forme parfaite qui n'est autre que Dieu lui-même. Quel rapport y a-t-il entre ce D miurge et le premier moteur ? C'est la question capitale à laquelle Aristote n'a pas donné de réponse. Il a mis dans la nature une finalité inconsciente, mais le mystère n'en persiste pas moins sur l'organisation du monde, sur le pourquoi et le comment de cet univers. Celui-ci est éternel par l'action nécessaire du premier moteur : nous ne pouvons rien affirmer de plus.

Au point où l'a conduit Aristote, le système péripatéticien paraît en opposition totale avec la conception de Platon sur la question de l'origine et de l'éternité du monde. Platon a suivi la tradition des Anciens et traité en mythographe le problème de la formation de l'univers. Son mythe aboutit cependant à une solution rationnelle du problème de la valeur de la connaissance, ébauche en même temps des théories nouvelles en morale, en politique et en religion. L'univers appar t comme une cité organisée par un esprit divin, un dieu inférieur si l'on veut, mais un dieu qui veille sur son œuvre et maintient à l'existence tout ce qui doit servir de modèle à notre vie morale et sociale. Gr ce à l'intervention du D miurge, Platon peut affirmer que le monde a commencé, que les éléments et les êtres qui le composent ont commencé, puisque l'existence de l'univers dépend de l'intervention d'une personnalité extérieure. La volonté de Dieu qui a fait apparaître ce Cosmos à un moment déterminé de la durée, pourrait le détruire si c'était son bon plaisir, mais par un acte de sa bonté, il le fait durer éternellement en sorte que le monde après avoir commencé ne finira point.

Aristote aborde le problème d'une manière fort différente. Comme Platon il veut rester fidèle à la tradition hellénique ; mais tandis que le maître s'appuie sur la tradition mythique et philosophique, l'élève s'appuie surtout sur la croyance religieuse du peuple : d'emblée il croit à l'éternité du monde comme il croit à l'éternité de Dieu ; les deux croyances sont dans sa pensée absolument inséparables. L'important pour lui est de légitimer ces opinions et de leur trouver dans l'ex-

périence et le raisonnement un fondement inattaquable : d'ailleurs, en défendant l'une des croyances, il rend l'autre plus sûre et réciproquement.

Il commence par supprimer totalement le mythe et ne s'arrête pas même à le réfuter : il se contente d'en retenir l'idée principale, à savoir que le monde a commencé, et s'acharne à montrer ce qu'ont d'inadmissible pour la raison, les conséquences d'une semblable affirmation. Il veut faire disparaître définitivement les derniers restes de la mythologie. Pour lui la question d'origine ne se pose même pas. A l'aide de principes nettement arrêtés en physique et en cosmologie, avec les seules notions de puissance et d'acte, de matière et de forme, de mobile et de moteur, il démontre sans peine que l'univers est éternel, car le mobile et le moteur sont également nécessaires et dans un rapport de réciprocité. Cependant le mythe supprimé au début du système reparait à l'insu même de son auteur : « Semblable à Pénélope qui défaisait sa toile, la dialectique détruit en finissant ce qu'elle a établi en commençant. » On pourrait renverser cette affirmation de Cicéron ⁽¹⁾, car la dialectique d'Aristote rétablit en finissant ce qu'elle détruit au début, ou tout au moins ce qu'elle feint d'ignorer; et même le mythe n'est-il pas continuellement sous-entendu par un effet des exigences de la raison humaine ? Quand il s'agit d'êtres réalisés, l'esprit ne peut se contenter d'une explication logique et demande une explication historique. « *Plus scire velle quam sit satis, intemperantiæ genus est* ⁽²⁾. » Aristote a demandé à la dialectique plus qu'elle n'était capable de fournir et il est tombé dans ce genre d'intempérance dont parle Sénèque. La question de l'origine et de l'existence du monde est une question de fait, que le raisonnement ne peut atteindre ni expliquer. Le système d'Aristote est d'une belle unité logique et d'une parfaite ordonnance dialectique; celui de Platon fait une part à l'imagination et au sentiment, et par là il est plus conforme aux tendances de l'homme : il est plus humain. Entre les deux, l'opposition est

(1) *Acad.*, I, 29.

(2) SÉNÈQUE, *Lettres*, 88, 36.

radicale sur la question de l'origine du monde et la lutte devait nécessairement se produire entre les adeptes de l'une et l'autre école, jusqu'à ce que les deux doctrines puissent se concilier en un système unique capable de satisfaire à la fois les exigences de l'imagination et celles de la raison; la question de l'origine et de l'éternité de l'univers va rester un des plus graves problèmes de la philosophie grecque. D'autre part, la querelle commencée par Aristote lui-même, partisan de l'éternité du monde, contre Platon partisan de la non-éternité, va se continuer pendant plusieurs siècles.

A y regarder de plus près, il y a cependant bien des points communs entre les deux systèmes et le progrès de la connaissance rationnelle a été continu de l'un à l'autre. A la suite d'Anaxagore, Aristote et Platon ont cru qu'il fallait chercher en dehors du monde lui-même la raison de son existence et le principe de son organisation. Tout dans la nature leur est apparu perpétuellement changeant, et pour expliquer le devenir ils ont conçu une force qui le dirige, force distincte de l'univers. La pensée grecque est essentiellement religieuse, et comme tous leurs prédécesseurs, les deux plus célèbres disciples de Socrate reconnaissent que le monde est bien ordonné, que la puissance ordonnatrice doit être le beau par excellence et l'être parfait; l'un et l'autre admettent l'existence d'un Démon, soit sous forme d'être personnel, soit sous forme de force immanente à la nature. Mais l'activité du Démon comme celle de la nature est soumise à une cause supérieure, une raison suprême, l'Idée du Bien ou le premier moteur. C'est de là que part l'influence qui assure dans l'univers une harmonie parfaite.

Pour Aristote comme pour Platon la matière ou ce qui en sert est considérée comme une donnée de fait et également nécessaire : dans les deux systèmes elle a le même caractère d'indétermination, et garde seulement un minimum de réalité indispensable à l'existence du Cosmos. Le dualisme est très net, avec un mélange de nécessité et de finalité ⁽¹⁾, dualisme dont la pensée grecque ne pourra jamais s'affranchir.

(1) ARIST., *De Part. anim.*, I, 642a 1 sq. : εἰσὶν δὲ αἰτίαι αὐτὰι, τὸ θ' οὐ ἔνεκα

Les deux philosophes satisfont ainsi la raison éprise d'ordre et de beauté ; ils satisfont en même temps le sens mystique et religieux qui caractérise le génie hellénique. L'élément divin pénètre l'univers : celui-ci, pour Platon, est créé par un acte d'amour du Demiurge. Pour Aristote l'esprit de Dieu est dans l'univers comme dans l'âme de l'homme ⁽¹⁾. « L'optimisme religieux est le dernier mot de cette philosophie et cet optimisme est une doctrine essentiellement religieuse. Le monde où nous sommes est plein de désordre, de misère et de mort. En levant la tête nous entrevoyons un monde radieux où les aspirations de notre raison à la fixité, celle de toute notre âme au beau et au bien trouvent satisfaction. Nous n'avons pas lieu de jeter sur les sommets de l'univers un regard désolé et perdu, nous n'y apercevons point des glaciers et des déserts, mais un foyer éblouissant dont les rayons viennent de leur pointe toucher notre esprit ⁽²⁾. »

Cependant ni l'Idée du Bien, ni le premier moteur ne connaissent le monde et ne veillent sur lui : ils ne sont ni l'un ni l'autre Providence : ils sont aimés, recherchés, concentrent en eux toutes les beautés, toutes les idées, mais leur amour ne descend point aux choses dont ils deviendraient dépendants. Ils gardent encore une certaine parenté avec les divinités de l'Olympe occupées surtout de leurs plaisirs. Ils n'aiment qu'eux-mêmes et ne contemplent qu'eux-mêmes. « Pour les Grecs, si Dieu est l'auteur du monde et de l'humanité, il ne l'est que partiellement et pour ainsi dire à son insu. Il les a produits par la seule action de son rayonnement, par le seul attrait de sa bonté, de sa beauté et de sa splendeur éternelles, s'exerçant sur une matière préexistante qui se soulève d'amour vers lui et s'arrache ainsi au chaos. Cette action qui procède de lui, se passe au-dessous de lui et est sur lui sans répercussion ⁽³⁾. » Dieu est trop loin de l'homme pour s'occuper de lui : relégué au delà des sphères célestes, il a

καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης... Comparer avec *Timée*, 48. μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ τοῦ συστάσεως ἐγεννήθη.

(1) *Mor.*, à *Eud.*, VII, XIV, passim.

(2) LASSERRE, *La jeunesse de Renan*, II, p. 43-44.

(3) *Id.*, p. 55.

beau faire sentir son action dans la nature, l'homme qui subit son attrait s'élance en vain sans jamais pouvoir atteindre cet être qui sans doute l'ignore.

En définitive la conception religieuse qui se dégage du système de Platon et d'Aristote est très élevée et satisfait la raison, mais elle ne parle guère au cœur. Les vieilles légendes qui avaient bercé les jeunes imaginations des populations de l'Arcadie, en leur transmettant les traditions sur l'origine du monde et des dieux, sont à jamais détruites; à leur place se sont dressés de beaux systèmes rationnels où l'intelligence des hommes instruits trouvera son compte, mais que l'homme du peuple ne pourra comprendre. Après des siècles d'efforts, la science s'est dégagée des mythes : il a fallu pour cela que la philosophie donne, de l'origine du monde, une explication rationnelle. C'est celle qu'Aristote a réalisée dans sa démonstration de l'éternité de l'univers, croyance qui accorde à la fois la raison et le sentiment religieux, la tradition et la dialectique : aussi va-t-elle s'imposer immédiatement au monde instruit de l'époque.

CHAPITRE X

Le triomphe de la doctrine de l'éternité du monde

1) LA VIEILLE ACADÉMIE. SPEUSIPPE ÉMET QUELQUES NOTIONS NOUVELLES SUR LES PREMIERS PRINCIPES, LES IDÉES ET LE MAL. 2) AVEC XÉNOCRATE IL INTERPRÈTE LA COSMOGONIE PLATONICIENNE EN L'ACCORDANT AVEC LA DOCTRINE D'ARISTOTE. 3) CRANTOR : LE PREMIER COMMENTAIRE AU TIMÉE. 4) THÉOPHRASTE APPORTE QUELQUES PRÉCISIONS AU SYSTÈME D'ARISTOTE. 5) AVEC EUDÈME, IL POSE DES APORIES. 6) COMMENT SERA-T-IL POSSIBLE DE LES RÉSOUDRE ? 7) LE DOGME DE L'ÉTERNITÉ EST UNIVERSELLEMENT ADMIS MAIS DE NOUVELLES TENDANCES COSMOLOGIQUES SE FONT JOUR. NOUS SOMMES A UN TOURNANT DE LA QUESTION DE LA PRODUCTION ET DE L'ÉTERNITÉ DU MONDE.

Aristote avait établi la doctrine de l'éternité de l'univers avec une grande autorité et une rare vigueur dialectique, auxquelles la cosmologie mythique du Timée, susceptible d'interprétations divergentes, devait difficilement résister. Aussi les premiers disciples de Platon, tout en essayant de rester fidèles à l'enseignement du maître, durent modifier le système sur plusieurs points, spécialement sur la question de l'origine du

monde. Cicéron ⁽¹⁾ a beau prétendre qu'ils conservèrent avec soin les traditions de l'école, Numénios d'Apamée ⁽²⁾, dont le témoignage mérite davantage créance, affirme qu'ils émirent des principes en contradiction très nette avec les théories du fondateur de l'Académie.

Sur la fin de sa vie, Platon avait manifesté, dans ses œuvres, des tendances qui n'étaient rien moins qu'un retour au Pythagorisme. Aussi les premiers Académiciens s'adonnèrent presque exclusivement à l'étude des mathématiques. Tels, Héraclide du Pont, philosophe héliocentriste, et Philippe d'Opos, lesquels exposent des théories sur la composition musicale de l'âme d'après Timée. En même temps, ils subissent bon gré mal gré l'influence d'Aristoté. Celui-ci, dans sa Métaphysique, a attaqué à plusieurs reprises les philosophes de son temps, et nous a laissé les traces d'une polémique non moins vive que celle qu'il avait engagée dans son traité « Du Ciel » contre Platon lui-même. Ce sont, d'ailleurs, à peu près les seuls témoignages qui nous permettent de connaître les idées des premiers Platoniciens, avant les citations très postérieures de Plutarque, reproduites par Proclus, Simplicius et Philopon, au cours de leurs discussions sur l'éternité du monde. Dans la question qui nous occupe, nous avons seulement à parler de Speusippe, de Xénocrate et de Crantor, les trois plus illustres représentants de la vieille Académie.

Speusippe, neveu de Platon, fut son premier successeur et composa sur son oncle un éloge resté célèbre dans l'antiquité. Ce fut un naturaliste, un mathématicien, un dialecticien qui ne commenta point Timée; mais certains de ses principes ne concordent plus avec ceux du maître et conduisent à des conséquences cosmologiques toutes différentes des siennes. Aristote cite son nom deux fois seulement dans sa Métaphysique,

(1) Cic., *Cont. acad.*, I, 9, 34-35 « Speusippus autem et Xenocrates... et post eos Polemo et Crates unaque Crantor, in Academia congregati diligenter ea quæ a superioribus acceperant tuebantur.

(2) Eus., *P. E.*, 14-4, 13, p. 726b : τούτους δὲ (Σπεύσιππος, Ξενοκράτης, Πολέμων ἀφ' ἑστίας ἀρξαμένους εὐθὺς τὰ Πλατωνικὰ φασὶ παραλύειν; *id.*, *P. E.*, p. 727b : ἐπεὶ εἰς γε τὰ ἄλλα πολλὰ καὶ παραλύοντες. τὰ δὲ στρεβλοῦντες οὐκ ἐμείναν τῇ πρώτῃ διαδοχῇ.

mais d'après Ravaisson, on peut relever des allusions nombreuses à sa doctrine. Le Stagirite ⁽¹⁾ le met d'abord au rang des théologiens, qu'il traite d'ailleurs assez dédaigneusement pour avoir admis avant Zeus un principe des choses, appelé soit la Nuit, soit le Chaos, le Ciel ou l'Océan. Speusippe a beau dire que le principe bon est dans les choses, et non en Zeus, en acceptant les fables anciennes sur la Nuit et le Chaos, il n'en arriverait à rien moins qu'à admettre une sorte de création *ex nihilo*. Aristote combat vigoureusement une pareille doctrine. Parler du Chaos et de la Nuit, c'est parler de ce qui n'est nullement, de ce qui est un vrai non-être, c'est faire sortir les choses d'une semence informe, et prétendre que la puissance est antérieure à l'acte.

Pour Speusippe ⁽²⁾, le beau, le bien par excellence, n'est point le premier principe : ils ne sont réalisés que dans ce qui provient des causes; or, les principes des plantes et des animaux sont vraiment des causes. Par suite, le beau et le bien sont postérieurs à la production des choses, et n'apparaissent qu'au moment où les êtres de l'univers sont arrivés à leur complet développement ⁽³⁾ ; beauté et perfection sont des effets de la semence primitive : la semence est donc antérieure à l'être, la puissance à l'acte, la matière à la forme. Appliqué à l'ensemble du monde, un tel principe aboutit à des conclusions tout opposées à la doctrine de Platon, aussi bien qu'à celle d'Aristote. Pour ceux-ci, le bien et le parfait sont distincts de l'univers et ont sur les êtres une antériorité au moins logique, qu'ils soient réalisés en des essences intelligibles ou dans un premier moteur, seule fin désirable en tant que renfermant en lui la beauté et la bonté par excellence. Dès lors que le beau et le bien sont immanents aux êtres de l'univers, il n'y a plus lieu de recourir à des causes extérieures pour expliquer l'évolution et l'harmonie de ces êtres. Dieu doit disparaître de ce système, ou plutôt le Dieu véritable n'est autre que le monde, conçu comme un vivant immortel,

(1) *Meta.*, XII, 1092a 33.

(2) *Id.*, X, 1072b 39 sq.

(3) *Meta.*, XII, 1091a 35 : Γένεσις κίνησις εἰς οὐσίαν, μετάληψις οὐσίας πόρευσις εἰς τὸ εἶναι.

qui se meut de lui-même vers le bonheur, substance éternelle, cause productrice du bien ⁽¹⁾. Il y a là l'ébauche d'un véritable monisme évolutionniste : Dieu est l'univers et l'univers est Dieu, c'est un être qui se suffit, un Dieu qui est dans un devenir continu, qui n'est pas encore mais sera, dirait Renan. Aristote n'a pas de peine à réfuter une telle doctrine ⁽²⁾ : « Ceux-là ne sont pas dans le vrai, dit-il, qui assimilent le principe des choses à ceux des animaux ou des plantes, et qui disent que ce qui est parfait vient de ce qui est imparfait et indéterminé. » La puissance n'est pas antérieure à l'acte, ni la matière à la forme. Reprenons l'aphorisme souvent énoncé : L'homme engendre l'homme et les vivants le vivant ; la semence, les menstrues, sont les principes de vivants, mais ce ne sont pas les meilleurs ⁽³⁾. L'être de beaucoup le meilleur est celui qui produit la semence, laquelle vient d'un vivant arrivé à son complet développement et donne à cette semence, sa force, son idée directrice. Par conséquent, il faut chercher en dehors de l'homme lui-même un principe de finalité qui rende compte de l'évolution de l'individu et de la pérennité de l'espèce. Et s'il en est ainsi pour une catégorie d'êtres, pourquoi n'en serait-il pas de même pour l'univers entier qui contient tous les êtres ?

L'erreur de Speusippe découle de ses conceptions métaphysiques. Tandis que Platon distinguait les Idées du monde sensible et regardait les nombres comme des notions intermédiaires, son disciple trouvant qu'une pareille doctrine entraîne des conséquences absurdes ⁽⁴⁾, identifie les Idées et les nombres mathématiques. Il garde comme premier principe une unité indéterminée, d'où naissent tous les êtres ; l'inégalité est le mal ⁽⁵⁾, et par suite tous les êtres y participent sauf l'unité en soi. Le mal fait partie du domaine du bien et celui-ci participe au principe de la destruction, il aspire même à sa

(1) SYRIANOS, *In Meta.*, 12, p. 56 : θεός ζῶν ἀθάνατον, αὐταρκὴς πρὸς εὐδαιμονίαν, οὐσία αἰδίου τῆς τάγαθου φύσεως αἰτία.

(2) *Meta.*, XII, 1092a 35.

(3) ALEX., *In Meta.*, p. 669.

(4) ARISTOTE, *Méta.*, X, 1069a 25.

(5) *Id.*, 1091b 35 : ὅι δὲ λέγουσι τὸ ἄνισον τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν.

propre destruction, puisque le contraire est la destruction de son contraire. Et si la matière de chaque être est cet être en puissance, le mal sera le bien en puissance.

Pour la première fois se pose nettement le problème métaphysique de l'existence du mal. Les Pythagoriciens avaient déjà distingué l'Un de la Dyade, l'Un cause du bien, la Dyade cause du mal. Platon avait donné à la troisième cause ou cause errante, le caractère de nécessité qui subit l'action d'un principe bon; mais cette cause errante n'est qu'indirectement cause du mal, en tant qu'elle résiste plus ou moins à l'influence du Bien : la dyade, le multiple ou l'inégal semblent s'identifier à ce qui pour Timée joue le rôle de matière, puisqu'il l'appelle aussi « étendue » et que l'étendue est précisément le multiple. Speusippe n'aurait donc fait que tirer les conséquences des conceptions pythagoriciennes et platoniciennes, et serait arrivé ainsi à donner au mal un principe positif. L'idée est, sans doute, seulement ébauchée, mais elle sera développée dans la suite et sera liée au problème de l'origine du monde ; elle prendra une grande importance chez Plutarque et surtout les Manichéens. Le dualisme moral esquissé dans le Timée entre définitivement dans le domaine de la spéculation philosophique. Et même ne pourrait-on pas aller plus loin ? Si Speusippe identifie l'Un avec le Bien, puis l'Un avec toutes choses en puissance, si l'Un n'existe pas en soi mais seulement uni au multiple, il n'y a plus de Bien, l'univers n'est que mal, tant qu'il n'a pas atteint l'unité parfaite. Ce serait peut-être pousser la logique trop loin, mais la conclusion est rigoureuse et nous forcerait d'admettre la méchanceté foncière de tout l'univers matériel.

Speusippe s'occupa fort peu des questions de cosmologie et n'aborda probablement pas directement le problème de l'origine des choses. « Il n'expliqua point, dit Théophraste ⁽¹⁾, la génération des cieux ni des autres choses. » Cependant, au témoignage de ce même Théophraste, il plaçait le Bien au centre de l'univers. Ceci s'accorde très bien avec l'idée que le bien n'est pas mais devient, le centre du monde étant le point

(1) *THEOPH.* *Ed Brandis*, p. 313 : *Frgt XII, 11, in fine.*

de concentration de l'action de tous les êtres tendant vers l'unité ⁽¹⁾, c'est-à-dire vers le Bien unique qu'ils essaient de réaliser. Le monde est donc une sphère parfaite comme l'entendait Aristote.

L'influence de ce dernier se fait également sentir dans les définitions que Speusippe donne du ciel et du temps. « Le ciel est le corps qui entoure toutes choses sensibles ⁽²⁾ » : n'est-ce pas la sphère des fixes qui englobe tout l'univers? De même, le « temps n'est pas l'image de l'éternité, mais le mouvement du soleil, la mesure de son mouvement » ⁽³⁾, ce qui n'a rien de platonicien. Enfin, dans un petit livre sur les nombres pythagoriciens, Speusippe admettait l'existence d'un cinquième élément, pour la constitution de l'univers, lequel élément formait la matière spéciale du ciel ⁽⁴⁾. Est-là encore une idée empruntée à Aristote ou simplement l'interprétation d'une phrase de Platon? Nous savons qu'un passage du Timée pourrait faire croire que l'auteur admettait l'existence d'un cinquième élément; certains commentateurs ⁽⁵⁾ se sont précisément autorisés de l'affirmation de Speusippe pour soutenir que c'est bien là l'opinion de Platon, opinion transmise par son successeur immédiat. Ou bien serait-ce tout simplement une idée pythagoricienne ⁽⁶⁾? Le contexte nous porterait plutôt à le croire ⁽⁷⁾. Nous n'avons de Speusippe aucune autre opinion sur la constitution de l'univers. D'ailleurs, on confond la plupart du temps ses idées cosmologiques avec celles de Xénocrate, son condisciple et son successeur.

Au témoignage de Théophraste, Xénocrate seul parmi les

(1) Brandis, p. 322 : Σπ. σπάνιον τι τὸ τίμιον ποιεῖ, τὸ περὶ τὴν τοῦ μεσοῦ χώραν τὰ δ' ἄκρα καὶ ἐκατέροθεν.

(2) SYRIANOS, in *Met. def.*, 15, οὐρανὸς σῶμα περιέχον πάντα τὰ αἰσθητὰ πλὴν αὐτοῦ τοῦ ἀνωτάτου ἀέρος.

(3) *Id.*, 1 : "Αἰδίων τὸ κατὰ πάντα χρόνον καὶ πρότερον ὄν καὶ νῦν μὴ ἐφθάρμενον 5 Χρόνος ἡλίου κίνησις μέτρον φορᾶς,

(4) SPEUS., frgt. Ed. Lang., p. 53. περὶ τε τῶν πέντε σχημάτων ἃ τοῖς κοσμικοῖς ἀποδέδοται στοιχείοις.

(5) Eva SACHS, o. c. p. 9, 65 sq. Num. Cf. EUS., *P. E.*, xiv, 5, p. 727b.

(6) Brandis, p. 313.

(7) Frgt. 53 : Σπ. ἐκ τῶν ἐξαιρετικῶς σπουδασθεῖσων ἀεὶ Πυθαγορικῶν ἀκροσέων, μάλιστα δὲ τῶν Φιλολάου συγγραμμάτων.

premiers Académiciens se serait occupé de cosmologie, ce qui nous montre que quelques années après la mort de Platon son Timée faisait déjà l'objet de discussions entre ses successeurs eux-mêmes. Xénocrate s'appliqua donc à l'étude de l'univers, des choses sensibles et intelligibles, des notions mathématiques et des corps divins ⁽¹⁾. D'après Simplicius ⁽²⁾, il serait resté fidèle à la doctrine de son maître et se serait servi des mêmes principes que lui; mais il a subi lui aussi l'influence pythagoricienne. Beaucoup plus que Platon il insiste pour que l'on n'initie à la philosophie que ceux qui ont reçu une forte préparation par les études mathématiques. Pour lui aussi la cause première est l'unité, qu'il identifie avec Zeus, le père, l'élément mâle, cause active dans la génération; la Dyade, illimitée, qu'il appelle encore le grand et le petit, sert de cause passive et d'élément femelle. C'est encore sous l'effet de l'influence pythagoricienne qu'il identifie aux nombres les Idées, principes premiers des êtres et dérivant elles-mêmes de l'unité. Les Idées naissent, en effet, bien qu'elles soient des essences ⁽³⁾; elles dérivent du grand et du petit sous l'influence de l'unité qui leur donne l'égalité ⁽⁴⁾. Xénocrate en donne une définition qui ressemble à celle d'Aristote, « elles sont forme, paradigme, la raison de l'essence ». Mais il en énonce une autre plus platonicienne quand il déclare que l'idée est « la cause et le paradigme des êtres éternels par nature » ⁽⁵⁾. Ces êtres éternels sont, nous le savons, les Idées assimilées aux nombres; il y a donc au-dessus d'elles une Idée qui est cause par excellence, intermédiaire entre l'un, d'où elles émanent, et les formes qui émanent d'elles ⁽⁶⁾. Cette Idée qui ressemble étrangement à l'Idée du Bien de Platon est déclarée « Cause entre toutes ». Il y a bien au-dessous d'elle des concausants, des causes matérielles ou finales, mais celle-là est cause abso-

(1) THÉOPHRASTE, *De prima philosophia*, p. 312.

(2) *In Phys.*, p. 151, 4 sq.

(3) ASCLEPIOS, *In Meta.*, VII, 377-22.

(4) Pseudo-ALEX, *Comment.*, 819, 77.

(5) PROCLUS, *In Parm.*, p. 136 : αἰτία παραδειγματική τῶν κατὰ φύσιν αἰετῶν συνεστώτων.

(6) *Id.*, p. 136 : μέση γὰρ οὐσα ἀμφοῖν τοῦ μὲν ἐφίεται, τοῦ δ' ἐστὶν ἔφετον.

lument : elle agit par son essence même, elle est cause finale par excellence, ce en vue de quoi existent tous les êtres ; elle est même cause efficiente avant les Idées auxquelles elle sert de règle et de modèle. Aussi Xénocrate peut dire que cette Idée est une cause séparée, une cause divine. Si le témoignage de Proclus mérite quelque créance, nous trouvons là un mélange de Pythagorisme, de Platonisme et d'Aristotélisme.

Xénocrate ne nous dit point, en effet, quel est le rôle de cette Idée suprême, dans la formation de l'univers. Il reprend les formules cosmogoniques de Platon et s'attache surtout à en dégager le symbolisme. Timée a dit que le monde est né et indestructible, mais il y aurait contradiction à soutenir que l'univers est éternel après avoir admis qu'il a commencé. La logique d'Aristote a démontré qu'une telle affirmation n'est point soutenable. Aussi Xénocrate garde les termes de Platon, mais en leur donnant un sens qui peut s'accorder avec les doctrines du Stagirite. Platon savait parfaitement que le monde n'a pas eu de commencement, puisqu'il le proclame impérissable. Il le dit né, mais la matière qui sert à le former est éternelle ⁽¹⁾, ce sont les éléments. Xénocrate regarde la cause errante comme une réalité. Mais ce n'était pas facile d'expliquer comment les éléments se sont combinés pour former les différences de l'univers : « La pensée est incapable d'embrasser d'un seul coup l'économie totale du monde et l'ordre qui y règne. » Aussi Timée emploie un procédé d'analyse et suppose « une génération de l'univers par le concours des éléments » ⁽²⁾ ». Procédé de mathématicien qui distingue les figures, les décompose en éléments plus simples, lignes et points, montre en quelque sorte leur génération, bien que ces figures soient éternelles. « De même, dit-on, que l'on trace certaines figures de géométrie sans prétendre qu'elles se soient jamais produites dans la nature, mais pour aider l'intelligence de ceux qui les voient construire, nous en usons ainsi dans nos discours sur la génération, non point que nous prétendions

(1) ΑΕΤ., *Plac.*, 1, 3, 23; *Stobée*. Ε... συνεστάναι τὸ πᾶν ἐκ τοῦ ἐνὸς καὶ τοῦ ἀενάου, ἀενάον τὴν ὕλην ἀνιπτόμενος διὰ τοῦ πληθους. *THÉODORE*, *Græ. aff.*, IV, 12, p. 158 : Ε. ἀενάον τὴν ὕλην ἐξ ἧς ἅπαντα γέγονε, προσηγόρευσε.

(2) *PLUTAR.*, *De procreat. an.*, 3.

que les choses aient commencé d'être, mais parce que nous voulons rendre l'enseignement plus facile et faire mieux comprendre la nature des choses (1). » Aristote n'a pas de peine à montrer qu'une telle méthode pourrait produire des idées fausses et que d'ailleurs il n'y a pas parité. Un professeur trace bien des figures sur un tableau pour éclairer une exposition ou illustrer une démonstration, de même le métaphysicien trace un plan du monde pour mieux l'expliquer. Mais il ne doit point dire que le monde a commencé, pour le déclarer ensuite éternel; après avoir supposé au début que les éléments étaient en désordre, il en vient à dire que le monde, c'est-à-dire l'ordre est éternel. Ou bien il n'y a pas eu de désordre et le monde n'a pas commencé, ou bien il y a eu du désordre, mais alors il ne faut point dire que le monde ordonné est éternel. Dans la production d'une figure il n'y a pas deux états successifs, elle est ou elle n'est pas, sans quoi il faudrait une création et un temps pour séparer les deux phases, il faudrait en somme deux figures. Ce serait multiplier les difficultés, compliquer inutilement le problème, pour aboutir finalement à des contradictions.

L'important à retenir est que Xénocrate ne voit dans le récit du Timée, qu'un simple procédé d'enseignement (2). Il n'en précise pas moins certaines idées sur la constitution de l'univers. Pour lui comme pour Speusippe, il y a cinq éléments (3), composés de particules plus petites et distinctes seulement par la forme. Le triangle équilatéral représente les êtres divins, le scalène les mortels, l'isocèle les génies (4). Les dieux sont au nombre de huit : cinq habitent les planètes, un les astres fixes, le septième le soleil et le dernier la lune (5).

(1) ARIST., *De Caelo*, II, 279b 32 sq. Dans ce passage Aristote semble s'en prendre à Platon, mais Platon n'a point donné une pareille explication et c'est de Xénocrate qu'il s'agit.

(1) BRANDIS, p. 489a 15 : οὗτοι οὖν γεννητὸν καὶ ἀφθαρτον λεγόντες τὸν κόσμον τὴν γένεσιν οὐκ ἀπὸ χρόνου φασὶ δεῖν ἀκούειν ἀλλ' ἐξ ὑποθέσεως εἰρημένην, διδασκαλίας χάριν τῆς ταξέως τῶν ἐν' αὐτοῖς πρότερον τε καὶ συνθετωτέρων.

(3) SIMP., *De Caelo*, 12, 24.

(4) PLUT., *De defect. Orac.*, 13.

(5) CIC., *De Nat. Deor.*, 1, 13, 34.

C'est l'esprit qui est maître du monde : il veut le bien et a ordonné l'univers de son mieux en y répandant la bonté autant que possible. Mais en face de lui il y a l'infini qui s'oppose à l'Un et au Bien : c'est la nécessité cause du devenir et en même temps du mal. L'âme principe du bien est organisée selon les lois mathématiques. D'après Plutarque son essence est le nombre qui se meut par lui-même ⁽¹⁾ et c'est ce nombre qui régit l'ordre et la beauté dans l'univers. Enfin Xénocrate admet l'éternité du genre humain et des êtres vivants ⁽²⁾, car de même qu'on ne peut trouver d'œuf sans oiseau, on ne peut trouver de vivant sans un vivant antérieur; il se produit ainsi un certain cercle d'engendrans et d'engendrés et sur le cercle le commencement d'une espèce semble en même temps sa fin ⁽³⁾. C'est pourquoi le temps, qui est la mesure des êtres engendrés, a pour mesure un mouvement éternel ⁽⁴⁾. Sur tous ces points on sent que Xénocrate a subi profondément l'influence d'Aristote.

Beaucoup d'idées attribuées à Speusippe et à Xénocrate sont également celles de leur successeur, Crantor. Celui-ci représente encore la vieille Académie : il s'attacha à cette école comme étant la plus célèbre, mais il suivit aussi les leçons d'Aristote et de Théophraste. Ce fut, dit Proclus ⁽⁵⁾, le premier commentateur de Platon, ce qui est peu exact, et Diogène Laërce parle de ses mémoires, *ὑπομνημάτα*.

Nous ne connaissons ses idées que par les témoignages de Plutarque et de Proclus. « Platon, disait Crantor, savait parfaitement que le monde est éternel, et d'ailleurs il le proclame impérissable; mais voyant qu'il n'est pas facile d'expliquer son organisation, il le déclare né. Par le terme *γενετός*, il veut signifier simplement que l'univers ne tient pas son existence de lui-même; dire qu'il est né en tant que produit serait lui attribuer un commencement à un certain moment de la

(1) *De anim. procr.*, 1.

(2) CENSOR., *D. die natali*, 28, 16.

(3) CIC., *De Nat. Deor.*, I, 13, 34.

(4) AET., *Plac.*, I, 22, 2.

(5) *In Tim.*, I, 74.

durée (1). » Il ne faut point croire que le D miurge organisa à un certain moment une matière éternelle ; ce n'est point l'idée de Platon. Le terme γενητός (2) veut dire que « le monde tient l'être d'une cause distincte de lui, qu'il ne s'est point engendré lui-même, qu'il n'est point à lui-même sa raison d'être ». L'expression  π' ἀρχῆς est synonyme de  π' αἰτίας et n'est-ce pas le terme même dont se sert Timée pour poser la question de l'origine du monde : ὅπ' αἰτίου τινός  ξ ἀνάγκης γίγνεσθαι.

Il en est de même pour l' me, Platon voulait seulement montrer comment elle est constituée, de manière à expliquer ses modes de connaissance ; ceux-ci sont au nombre de trois : les données sensibles, les données intellectuelles et les rapports entre les deux ; aussi elle doit posséder trois facultés de connaître (3). Platon fait l'analyse de ces facultés et dégage ainsi les trois éléments qui constituent l'essence de l' me : en réalité elle n'a point commencé d'exister et n'a pas été produite. S'agit-il de l'âme humaine ou de l' me du monde ? Vraisemblablement de l' me du monde, car l'explication s'accorde très bien avec l'interprétation qui a été donnée de la constitution de l'univers. Par suite, comme la création de l' me est le premier temps de la création du monde, dans lequel elle produit l'ordre, si l' me du monde n'a point commencé d'exister, l'organisation de l'univers n'a pas eu davantage de commencement : le mythe de Timée se ramène en définitive à un procédé d'exposition et d'analyse.

En somme, les successeurs de Platon n'ont pu résister à l'influence d'Aristote (4) : ils gardent les termes du Timée, mais leur donnent un sens tout péripatéticien. Comme Aristote ils admettent que le temps est la mesure du mouvement, et comme le mouvement est éternel, le temps n'a point commencé : c'est l'identification entre la durée mobile indéfinie et l'éternité sans commencement ni fin. Les Académiciens

(1) PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 277.

(2) *Timée*, 28a.

(3) *De Anim. procr.*, 1-2.

(4) Aussi Cicéron a pu dire : (*Acad.*, I, 4, p. 8, 10) « Nihil enim inter Peripateticos et illam veterem Academiam differebat. »

conservent la distinction établie par Anaxagore entre l'esprit et la matière, bien qu'on puisse se demander si pour Speusippe, l'élément intellectuel n'est pas absorbé par l'élément matériel. Tous admettent cependant que l'élément intellectuel est cause, qu'il est la raison d'être du monde et de l'harmonie qui le régit, unité vers laquelle tendent tous les êtres ou qui se diversifie en eux. L'inspiration pythagoricienne est transparente. Il en est de même pour la notion de matière. Celle-ci est en effet assimilée à la Dyade, cause passive dans la production des choses; mais elle est aussi la nécessité dont parle Timée, et c'est pour cela qu'elle résiste à l'action du Démonstrateur et est cause de l'existence du mal dans le monde.

Les Académiciens comme Platon et Aristote admettent les dieux de la croyance populaire et regardent les astres comme la demeure des divinités : mais prenant la notion de premier moteur ils ne regardent plus celui-ci comme transcendant. Speusippe parle d'une force animée qui mène le monde, meut l'intelligence et se confond avec la divinité même ⁽¹⁾. Xénocrate reconnaît un Zeus inférieur et un Zeus supérieur pour dire que Dieu est partout : c'est une âme divine qui remplit et pénètre le ciel, remplit et pénètre aussi le séjour de l'homme : Poseidon est le nom de ce Dieu en tant qu'il pénètre les eaux, Déméter en tant qu'il est répandu dans la terre ⁽²⁾. Une nouvelle conception religieuse apparaît, qui va aboutir aux doctrines stoïciennes, mais qui en faisant de la divinité une force immanente à la matière, tend, selon l'expression de Cicéron, « à arracher des âmes la connaissance des dieux » ⁽³⁾. Sur ce point, les Académiciens ne faisaient que tirer, comme nous l'avons vu, les conclusions de la doctrine d'Aristote.

Pendant que la vieille Académie cédait devant la logique d'Aristote et admettait la croyance à l'éternité du monde, les premiers Péripatéticiens n'avaient qu'à suivre sur ce point l'enseignement de leur maître. Cette croyance était liée trop

(1) *Stob.*, *Ecl. phy.*, I, 364, 5 et I, 35, 3.

(2) *Stob.*, *Id.*, I, 36, 6.

(3) *Cic.*, *de nat. Deor.*, I, 13, 1.

étroitement à tout le système pour qu'ils ne s'appliquassent pas à la sauvegarder dans toute sa rigueur et même à la renforcer par des arguments nouveaux. C'est ainsi que Théophraste s'attacha à éclaircir certains passages de la doctrine du Stagirite et à en approfondir certains principes pour en tirer toutes les conséquences ⁽¹⁾. Lui aussi s'appuie avant tout sur l'expérience : il affirme que la perception doit être le point de départ de toute croyance et de tout raisonnement : ce sera désormais la manière de procéder dans toute l'école ⁽²⁾.

Théophraste eut-il à défendre le dogme de l'éternité du monde? D'après Philon ⁽³⁾, il aurait exposé les quatre arguments par lesquels les Stoïciens prouvaient que l'univers est né et doit périr. Zeller et V. Arnim ⁽⁴⁾ ont définitivement prouvé, semble-t-il, que la citation n'est point de Théophraste : celui-ci est, en effet, de trente ans plus âgé que Zénon; il n'enseigna point dans la même ville, et put difficilement connaître les idées de la nouvelle école philosophique. De plus, les arguments exposés ne sont point propres aux Stoïciens. Le premier et le second sont ébauchés dans le traité « Des Météores » ; le quatrième est aussi dans Philodème, disciple d'Epicure. La citation n'est probablement qu'un résumé confus et délayé de quelques argumentations stoïciennes; comme Théophraste est après Aristote, le premier représentant de l'école péripatéticienne, l'auteur aura trouvé tout naturel de mettre le passage à son compte, principalement pour donner plus d'autorité à sa réfutation. Quant à cette réfutation, elle est de Philon lui-même. S'il avait eu le texte de Théophraste, il se serait empressé de le citer; tandis que la réponse qu'il donne aurait pu être fournie par un péripatéticien quelconque, car elle est à peu près tout entière dans Aristote.

(1) BOECE, *De interpretatione*, p. 292. « Th... in omnibus de quibus disputat post magistrum, leviter ea tangit, quæ ab Aristotele dicta ante cognoscit, alias vero diligentius res non ab Aristotele tractatas, insequitur. »

(2) CLEM., *Strom.*, II, 362. SEXTUS EMPIR. *Advers. Math.*, VII, 217. Θ. τὴν αἴσθησιν ἀρχὴν εἶναι πιστέως φησίν. De même dans le traité des Plantes, I, p. 1 « Toutes les plantes peuvent produire la semence, l'expérience nous le montre et la raison nous en prouve la nécessité. »

(3) *De Inc. mundi*, passage cité par Arnim, II, n° 570 sq.

(4) *Hermès*, XI et XVI. Nous reviendrons plus loin sur ces arguments.

Il n'en reste pas moins fort probable que Théophraste eut à soutenir la doctrine de l'éternité du monde. Contre qui? Ce ne pouvait être que contre les Académiciens et c'est vraisemblablement pour cela qu'il nous a laissé une interprétation de quelques passages du *Timée*. D'après lui Platon est nettement dualiste et admet deux principes pour la constitution de l'univers, la matière, réceptacle universel, et une cause motrice, sorte d'attribut de Dieu et du Bien ⁽¹⁾. Il est assez curieux que Théophraste ne voit dans le *Démiurge* de Platon qu'une simple manière d'être, une dénomination différente de l'Idée du Bien ou du Dieu suprême. Platon n'avait pas été aussi explicite. De même pour la notion de matière. Sans doute Platon a raison de faire intervenir la providence divine pour la constitution de l'univers, mais il doit admettre l'existence d'un cinquième élément. En effet, si tout ce qui est visible et tangible était nécessairement terre et feu, le ciel et les astres seraient également de feu et de terre : ce qui est impossible, car ils n'ont point de contraire et restent immuables. Il faut donc reconnaître la nécessité d'un cinquième corps, le circulaire, l'éther d'Aristote.

Timée a tort d'exposer une sorte de génération de l'âme; celle-ci est une cause, un principe, et les principes n'ont point de naissance. L'âme est en effet principe du mouvement et il ne faut point en chercher l'origine. « Il n'est pas juste de chercher le principe d'un principe, ni l'origine de ce qui n'a pas d'origine ; car si nous cherchons les causes des choses passées et l'origine de ce qui existe par soi, nous irons à notre insu à l'infini et nous n'aurons jamais de fin à nos recherches, nous n'aboutissons à aucune naissance ⁽²⁾. » Les principes d'Aristote servent ainsi à réfuter Platon. Celui-ci pose une question inutile en se demandant d'où vient l'âme, il se trompe en voulant en exposer la formation; quand il s'agit des choses physiques, il ne faut point chercher ce pourquoi elles existent. Ne serait-ce pas ridicule de se demander pourquoi le feu brûle, pourquoi la neige est froide? C'est aussi ridicule de se

(1) USENER, frgt 9, p. 71.

(2) *Id.*, p. 49.

demander la raison de l'existence de l'âme en tant que principe du mouvement; c'est, en effet, chercher le principe d'un principe. Sur ce point Théophraste ne semble que reproduire les idées d'Aristote (1).

Mais Platon a-t-il vraiment cru que l'âme avait été créée ? En en décrivant la composition, n'aurait-il pas simplement employé un procédé d'exposition ? Timée affirme que le monde a eu un commencement : pour Théophraste ce n'est de la part de l'auteur qu'une supposition, une hypothèse, une manière de rendre plus clair un développement cosmologique. Et il ajoute : « C'est ainsi que nous nous servons de figures dans la démonstration des problèmes géométriques (2); cependant la génération n'est point identique dans les figures géométriques. » Ne faisait-il que répéter ici un passage du traité « Du Ciel » (3), où Aristote avait énoncé un échappatoire des premiers Académiciens et particulièrement de Xénocrate, pour réfuter cette explication qui n'est qu'une fausse analogie ? Tauros, qui nous rapporte cette opinion comme étant de Théophraste, aurait-il confondu le texte d'Aristote avec un autre de son disciple, ou bien le disciple continuait-il avec les arguments de son maître la lutte déjà engagée contre les Académiciens ? Il paraît difficile que Tauros ait confondu un texte de Théophraste avec un autre semblable d'Aristote. En tout cas, ce qui nous semble hors de doute, c'est que Théophraste reproduit l'interprétation alors admise du récit du Timée. Ceci nous donne une nouvelle preuve que pour les philosophes de l'époque, Platon n'avait pas eu l'intention d'affirmer la production temporelle : la théorie d'Aristote s'était imposée d'une manière indiscutable.

(1) Comme Aristote il n'admet pas le vide, identifie le mouvement et le temps, ou plutôt regarde le temps comme une propriété du mouvement. *Id.*, frgt 27, 28.

(2) USENER, *Anal.*, frgt 11 : Καὶ Θ^{ος}... μέντοι ἐν τῷ περὶ τῶν φυσικῶν δοξῶν κατὰ Πλάτωνα φησὶ γεννητὸν τὸν κόσμον καὶ οὕτω ποιεῖται τὰς ἔντασεις, παρεμφαίνει δὲ ὅτι ὥσως σαφηνείας χάριν γεννητὸν αὐτὸν ὑποτιθέται. Ὁ δὲ Θ... εἰπὼν ὅτι τάχ' ἂν γεννητὸν λέγοι σαφηνείας χάριν ὥς καὶ τοῖς διαγράμμασι παρακολουθοῦμεν γινομένοις, φησὶ, πλὴν ὥσως ἡ γένεσις οὐχ ὁμοίως ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν διαγραμμάτων.

(3) *De Caelo*, II, 299b 32.

C'est malheureusement tout ce qui nous reste des commentaires de Théophraste sur le traité « Des Météores », « Du Ciel », de son ouvrage sur l'organisation du monde; mais il nous est parvenu de sa métaphysique un important fragment qui va nous permettre de préciser ses idées sur l'éternité de l'univers, ou plutôt de compléter les idées mêmes d'Aristote et d'en faire ressortir les points restés obscurs.

Théophraste garde la distinction définitivement reçue par les philosophes depuis Socrate et Platon, entre les choses intelligibles et les choses sensibles : les premières ne varient pas et sont objet de science, c'est-à-dire de connaissance rationnelle; les secondes sont dans un devenir perpétuel, fournissent l'objet de nos perceptions et par suite servent de point de départ à toutes nos connaissances intellectuelles. La difficulté dans la solution du problème de la connaissance est de déterminer le rapport qui existe entre la chose sensible et l'idée, car il ne semble pas possible d'affirmer qu'il n'y en a aucun, sans supprimer par là-même la science. Si l'on reconnaît avec les Pythagoriciens que le monde intelligible s'identifie avec les nombres, la question est résolue ou plutôt ne se pose même pas : les figures, les nombres, sont en effet des inventions de notre esprit et par suite les intelligibles n'existent pas en soi.

Mais si ces intelligibles sont différents des nombres, quelle peut être leur essence? Est-ce la même pour tous, ou bien y en-a-t-il plusieurs? En somme on ne peut en déterminer la nature qu'en les référant à un principe divin. Dès lors, nous ne nous trouvons plus seulement en présence du problème classique de la connaissance, mais devant celui de l'existence des choses intelligibles comme des choses sensibles. Le problème de la connaissance n'est point résolu, celui de l'existence le sera-t-il plus facilement? Le principe divin qui rend compte de toute existence n'est autre que le Premier Moteur d'Aristote, c'est un esprit ⁽¹⁾. Théophraste l'identifie parfois

(1) *Meta.*, 16 : ἐστὶ (τὸ κινεῖν ἕτερον καὶ ὃ κίνει) ἂν τις ἐπ' αὐτὸν ἄγῃ τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν.

avec le ciel, parfois avec les étoiles ⁽¹⁾. Comme le premier moteur il est immobile, et cependant il doit être cause du mouvement, car affirmer qu'il y a un moteur et qu'il ne meut pas serait nier son existence, puisque son essence est de mouvoir ⁽²⁾. Substance active et simple, il coordonne et dirige l'activité de tous les êtres et fait sentir son action sur l'univers entier ⁽³⁾. Certains philosophes postérieurs ⁽⁴⁾ ont été jusqu'à croire que Théophraste admettait une sorte de Providence, assez semblable à celle des Stoïciens, Providence qui maintient l'unité et l'ordre dans le monde plutôt qu'elle ne veille sur les êtres ⁽⁵⁾. Il est certain que la conception de Théophraste prépare et annonce la doctrine stoïcienne.

Comment agit le premier moteur et de quelle nature est son action? Théophraste suit à peu près Aristote. Dieu est l'objet désirable et c'est pourquoi les êtres qui essaient de l'atteindre se meuvent d'un mouvement circulaire et éternel. Les cieux, l'univers entier, sont éternels ⁽⁶⁾, et nous n'avons point lieu de nous poser le problème de leur origine, car ils sont aussi nécessaires que le premier moteur qui sans eux ne serait pas moteur. Mais Aristote n'a point dit de quelle nature est ce désir qui les fait se mouvoir. De plus, les mouvements circulaires sont variés et ne sont pas tous dans le même sens. S'il n'y a qu'un moteur pourquoi n'y a-t-il pas une seule forme de mouvement? S'il y avait plusieurs moteurs il faudrait trouver une cause qui rende compte de leur accord et du fait qu'ils se dirigent tous vers ce qui est le meilleur. Ce désir universel des mobiles nécessite la présence d'une âme en chacun d'eux, car seule l'âme désire. A cette aporie Théophraste

(1) CIC., *De nat. Deor.*, I, 13, 35, « Th. modo menti divinæ tribui principatum, modo caelo, tum autem signis sideribusque coelestibus ». Cf. CLEM. ALEX., *Protrep.*, 5, 446.

(2) *Meta.*, 5-6 : ὥστε κατ' ἐκεῖνὸ δυνάιτο ἂν τὸ μὴ κινήσεως ἀρχὴν ἢ εἰ κινούμενον, κίνησει.

(3) *Id.* Θεῶν γὰρ ἡ πάντων ἀρχὴ δί' ἧς ἅπαντα ἔστι καὶ διαμένει.

(4) MINUC. FELIX, *Oct.*, 19, 11 « Th. et Zeno ad unitatem providentia omnes revolvuntur ».

(5) Comme son maître, Théophraste veut qu'on se conforme à la religion de son pays, car tous les peuples ont cru aux dieux : une peuplade de Thrace qui seule s'était refusée à les honorer, ne fut-elle pas engloutie par la terre?

(6) *Meta.*, 26 et 4; USENER, 263.

ne donne point de solution nette. De plus, pourquoi les sphères ne cherchent-elles pas le repos plutôt que le mouvement? Elles n'atteignent certes pas la perfection, car la perfection de l'activité est celle d'une pensée qui se contemple; elles ne font donc qu'imiter l'intellect divin ⁽¹⁾. Pourquoi le désir n'exerce-t-il pas son attrait sur la terre qui reste immobile? Enfin pourquoi les corps célestes ont-ils seuls ce désir et pourquoi sont-ils les seuls corps à se mouvoir en cercle? Il y a d'autres êtres, doués d'une activité motrice et qui pourtant ne se meuvent pas ainsi. C'est, sans doute, parce que l'influence du premier moteur ne pénètre pas jusqu'à eux et qu'ils n'ont pas l'intelligence pour désirer le meilleur. Le mouvement en cercle est donc accidentel et non nécessaire : l'âme produit ce désir dans le ciel, et ce désir ne lui étant pas essentiel, le ciel pourrait cesser de se mouvoir sans qu'il périsse pour cela.

Seule la finalité nous donne donc une explication générale de l'univers : la nature désire le meilleur, et fait participer les êtres qui en sont susceptibles à l'éternité et à l'ordre ⁽²⁾ : c'est par là que l'existence et l'éternité de l'univers deviennent intelligibles. Mais puisque cette tendance reste accidentelle, il ne faut pas rechercher en toute chose la finalité. Par exemple, il serait inutile de nous demander à quoi servent le flux et le reflux de la mer, pourquoi certains êtres existent. La nature ne fait rien en vain ⁽³⁾, voilà ce qu'il y a de plus indiscutable; mais à côté d'elle il y a aussi une cause d'activité spontanée, nécessaire, qui échappe ⁽⁴⁾ à son influence; ainsi Dieu n'est pas cause de tout et voilà pourquoi l'ordre n'est point parfait dans l'univers.

Théophraste n'a donc point apporté des arguments bien nouveaux en faveur de l'éternité du monde. On pourrait en dire autant de son contemporain et condisciple, Eudème. Lui aussi reste fidèle aux idées de son maître sur le moteur premier immobile; par suite il admet que tous les êtres mus par

(1) JULIEN, *Dissert.*, VI, 186 : ἀλλὰ καὶ Πυθαγόρας οἱ τὸ ἀπ' ἐκείνου μέχρι Θεοφράστου τὸ κατὰ δύναμιν ὁμοιοῦσθαι θεῷ φασί.

(2) *Id.* τὰς εἰς τὸ βέλτιον ὁρμῆς, αὐτὴ γὰρ ἀρχὴ τῆς τοῦ συμπάντος θεωρίας.

(3) *De causa Plant.*, I, 1. ἡ φύσις γὰρ οὐδὲν μάτην.

(4) *Id.*, I, 16, 10.

ce moteur sont éternels comme lui. Le monde est ordonné par le principe suprême, seule fin de toutes choses ⁽¹⁾ ; ce Dieu se pense lui-même, n'a aucune partie ⁽²⁾ et n'éprouve aucun sentiment envers l'humanité. C'est conforme à la doctrine d'Aristote. Cependant Eudème se pose la question de savoir comment un moteur immatériel peut mouvoir un monde matériel ⁽³⁾. « Il semble, en effet, dit-il, que le moteur meut localement en poussant ou en tirant ⁽⁴⁾. » Pour cela, il faut un contact soit médiate, soit immédiate entre le moteur et le mobile. Nous savons qu'il y a là un point obscur dans le système du Stagirite et que, pour résoudre la difficulté, il faut recourir en définitive à une sorte d'âme du monde tendant vers une fin supérieure. Eudème se contentait de répondre, d'après Simplicius, que les moteurs mobiles meuvent d'une manière, par contact, et les moteurs immobiles d'une autre façon, c'est-à-dire probablement sans contact. Ce n'est pas une solution de la question et, logiquement, Eudème aurait dû conclure que le premier moteur ne pouvant toucher l'univers ne peut, par le fait, le mouvoir.

En définitive ni Théophraste, ni Eudème, n'ont fait avancer la question qui nous occupe ; Aristote l'avait sans doute épuisée et ils n'ont fait que constater la solidité de ses arguments. Cependant ils ont mis en relief la finalité qui existe dans l'univers, finalité seule capable d'en expliquer l'ordonnance : ils ont attribué à un moteur unique, la seule causalité qui puisse rendre compte de l'harmonie dans le monde, et sur ce dernier point ils ont en quelque sorte absorbé les idées de Platon dans le système péripatéticien. En même temps, ils ont fait ressortir les points faibles de la téléologie aristotélicienne en montrant qu'elle ne peut tout expliquer dans l'univers. Mais si l'on quitte le domaine de la dialectique pour celui de la réalité, on voit se poser un redoutable problème que la logique ne peut résoudre : comment se fait le

(1) EUD., frgt 41.

(2) *Eth. Eud.*, VII, 1245b 16.

(3) Frgt, p. 109. εἰ ἄμερες φησὶν, ἐστὶν τὸ πρῶτως κινεῖν καὶ μὴ ἀπτεται τοῦ κινουμένου, πῶς ἔχει πρὸς αὐτό.

(4) Frgt 82.

passage de l'idée au monde sensible, du moteur aux corps mus. Il ne suffit pas de dire que l'un est cause et l'autre effet, il faut expliquer le rapport entre la cause et l'effet. C'est toute la question des rapports du nécessaire au contingent, de l'immuable au changeant, de l'un au multiple en un mot de Dieu à l'univers : c'est le problème du pourquoi et du comment de l'existence de l'univers, problème devant lequel le raisonnement reste impuissant. La solution donnée par Aristote était insuffisante, et ses successeurs l'ont bien mis en évidence, sans réussir à donner une solution meilleure.

La doctrine de l'éternité triomphe dans la philosophie grecque au début du III^e siècle : Platoniciens et Péripatéticiens l'admettent également. Mais pour les uns comme pour les autres toute la difficulté est de savoir quels sont les rapports entre Dieu et le monde; ils ont établi entre les deux une distinction et une séparation fort nettes, et ont renoncé définitivement aux dernières traces des cosmogonies mythologiques : la raison et la logique l'emportent sur l'imagination. Mais en rejetant la divinité en dehors de l'univers, en en faisant un être transcendant, ils vont contre les tendances du cœur humain qui veut sentir près de lui et en lui l'influence de son Dieu. Les philosophes se sont donc exposés à rendre inutile le rôle d'une pareille divinité : c'est ce qu'ont bien senti Xénocrate ainsi que Théophraste, et voilà pourquoi ils ont eu l'idée de la rapprocher de nous, en l'identifiant avec une force naturelle immanente au monde ou en la situant dans le ciel et les étoiles; ils ont établi entre Dieu et le monde une liaison plus étroite que ne l'avait conçue Aristote. Par là même ils ont esquissé un retour au naturalisme des premiers penseurs de la Grèce. Aussi le problème de l'origine et de l'éternité du monde va prendre une forme nouvelle : ou bien les dieux sont des êtres inutiles et le monde peut se former et subister sans eux; ou bien la divinité est cause de l'univers mais reste immanente à son œuvre : telles seront les solutions apportées par les Epicuriens d'une part, et de l'autre par les Stoïciens.

CHAPITRE XI

La réaction stoïcienne et épicurienne contre le dogme de l'éternité du monde

- 1) LES POINTS OBSCURS DE LA DOCTRINE D'ARISTOTE. 2) LE PROBLÈME MORAL ET COSMOLOGIQUE POUR LES STOÏCIENS. 3) NOTION D'UNIVERS DANS LE SYSTÈME STOÏCIEN : L'ŒUVRE DIVINE. 4) LE MONDE EST NÉ ET PÉRIRA : a) LES ARGUMENTS; b) LA COSMOGONIE STOÏCIENNE : FORMATION ET DESTRUCTION DU MONDE; c) LES RETOURS. 5) LA TRADITION RELIGIEUSE EST RENVERSÉE. INTERPRÉTATION DES MYTHES. ATHÉISME ET IRRÉLIGION. 6) EPICURE : LE MONDE EST NÉ ET PÉRIRA. LES PREUVES. LES FAITS. SUPPRESSION DE TOUTE CAUSE EFFICIENTE. LE MÉCANISME. L'IRRÉLIGION QUI GARDE LES DIEUX ET LA PIÉTÉ. 7) LE MONDE N'EST PLUS UN DIEU.

Le triomphe de la doctrine de l'éternité du monde fut de courte durée.

L'année même où la bataille d'Ipsos (301) amenait un nouveau partage de l'immense empire d'Alexandre, alors que Théophraste enseignait encore, Zénon de Cittium ouvrait une école philosophique à Athènes. Cette ville restait et pour longtemps la capitale intellectuelle de la Grèce, mais la situation de l'Attique s'était profondément modifiée dans le

domaine politique, religieux et moral. Les années qui suivirent la mort d'Alexandre furent troublées durant près d'un demi-siècle par les discordes et les guerres entre ses généraux et successeurs. Les vieux cadres politiques de l'Hellade sont rompus : différents compétiteurs se disputent l'hégémonie sur les villes qui passent successivement d'un maître à un autre sans aucun profit pour elles-mêmes. Mais la cité n'existe plus : elle avait fourni jusque-là une hiérarchie sociale, des traditions religieuses et une législation ; l'individu n'avait qu'à suivre les lois de son pays pour être bon citoyen et par là-même un homme vertueux. Désormais, la cité ne s'administre plus elle-même, elle est réduite à subir la volonté du conquérant, fragile possesseur qui doit souvent céder le pouvoir à un plus fort que lui ; et le citoyen reste abandonné à lui-même, en butte à toutes sortes de maux qui ne manquent point d'accompagner les désordres politiques.

La religion aurait peut-être pu offrir quelque consolation et quelque soutien ! car d'instinct l'homme malheureux se tourne vers des êtres supérieurs à ceux qui le font souffrir. Ce n'était plus guère possible. Depuis les attaques des premiers philosophes et des sophistes, les vieilles traditions qui avaient bercé l'imagination populaire, s'étaient à peu près écroulées, sous l'influence de l'esprit critique et du libre examen. Personne ne croyait plus aux anciennes théogonies regardées comme absurdes. Certains penseurs, il est vrai, avaient essayé d'arrêter la poussée grandissante de l'athéisme et de l'immoralité, mais leurs efforts n'avaient pu enrayer le mal, si même ils ne l'avaient point amplifié. Socrate et ses disciples illustres, Platon et Aristote, avaient répondu aux aspirations du peuple par une conception nouvelle de la divinité et de la religion. Ils avaient épuré, spiritualisé les croyances traditionnelles ; mais leur doctrine était trop abstraite et trop élevée, à la portée seulement d'une élite intellectuelle, tandis que le public l'ignorait et la confondait même avec les entreprises impies des athées. Aristote, en particulier, avait rejeté la divinité en dehors de l'univers, sur lequel elle exerce une influence plus ou moins vague et problématique. Malgré leurs caprices et leurs faiblesses, les vieux

dieux avaient un cœur et une volonté, et l'homme pouvait s'adresser à eux pour leur demander appui en cas de besoin. Le Dieu d'Aristote n'est qu'un pur esprit; sans volonté et sans amour, il ignore l'univers qu'il meut par une sorte d'attraction; aucune relation ne semble plus possible entre lui et le genre humain, tellement ils sont éloignés l'un de l'autre et de nature différente. La croyance à l'éternité du monde s'était imposée par des arguments dialectiques, mais elle tendait à jeter le trouble et le désespoir dans les âmes.

Cependant l'homme doit vivre. Les dieux et les cités ne lui dictent plus les lois et ne sanctionnent plus sa conduite : il n'y a plus de code officiel du bien. La vie humaine reste sans règle et sans but, agitée par des forces aveugles indépendantes de l'individu. Où trouver le principe du bonheur et des principes de morale? Le mal et la souffrance se font sentir de toutes parts, l'univers est une énigme, la divinité est un inconnaissable : de telles circonstances appellent une conception nouvelle de la morale, et par là-même des dieux et du monde. A ce nouvel état de choses va répondre le système élaboré par les premiers philosophes du Portique, Zénon, Cléanthe et Chrysippe.

Conçu sous de pareilles influences, le Stoïcisme est avant tout une doctrine morale. Puisque le bonheur ne dépend point des circonstances extérieures, sur lesquelles l'individu n'a aucune prise, celui-ci n'a plus qu'à le chercher en lui-même. L'homme ne vaut que par sa volonté, volonté impuissante sans doute à modifier le cours des choses, mais qui conserve sur elle-même un pouvoir absolu. Le bien sera sa satisfaction, elle jouira de la béatitude quand elle se sera mise en harmonie avec ce qui existe en dehors d'elle et malgré elle. Sera-ce l'attitude passive d'un condamné qui subit sa destinée sans rien y comprendre? Non point : s'appliquer à vaincre ses désirs sera de sa part un acte raisonnable, car c'est pour cela que l'homme possède l'intelligence. Pourquoi sera-ce raisonnable? Parce que ce sera se conformer à la raison qui domine et dirige l'univers. Pour les Stoïciens comme pour leurs prédécesseurs, les doctrines pratiques ne se séparent point des spéculations théoriques : si la morale sert de point de départ au système,

cette morale doit être fondée sur des conceptions physiques et métaphysiques; il lui faut une explication de ce monde dans lequel nous devons vivre et agir, et dont nous faisons partie.

C'est ainsi que les questions cosmologiques vont se poser à nouveau pour Zénon et ses disciples. Leurs idées ne seront pas toujours bien originales et dénoteront souvent l'influence de Platon, d'Aristote, plus encore celle d'Héraclite et des anciens physiciens; mais elles vont présenter, sous une forme nouvelle, le problème de l'origine et de l'éternité du monde.

Les Stoïciens établissent dans l'univers une distinction toute nouvelle et fort importante pour comprendre leur système. D'une part il y a le Tout : τὸ πᾶν, c'est-à-dire l'univers et le vide infini qui l'entoure. De ce Tout on ne peut rien affirmer : on ne peut dire qu'il est un être ou un non-être, ni un être corporel, ni un être incorporel, ni mobile ni immobile, ni animé ni inanimé ⁽¹⁾, ni parfait ni imparfait. Ce n'est ni une partie ni même à proprement parler un tout; il n'a ni ordre ni limite. Il ne peut avoir aucune cause puisqu'il n'existe rien en dehors de lui. « Il n'est point lui-même cause ni d'un autre ni de lui ⁽²⁾. » Le fait d'admettre le vide est directement opposé aux principes d'Aristote et va entraîner des conséquences importantes dans le nouveau système. Le vide sert en effet de limite à l'univers, τὸ ὅλον, comme s'il était une réalité. Par suite le ὅλον, le κόσμος est fini en tant que contenu dans le vide infini. Mais en lui il n'y a pas de vide ⁽³⁾.

D'après un texte de Diogène Laërce ⁽⁴⁾, le terme κόσμος a pour les Stoïciens trois sens distincts. 1° Il désigne le Dieu qui englobe tout en lui-même, Dieu indestructible et non-né, qui produit tous les êtres de sa propre substance dans laquelle il les résorbe ensuite. C'est le cosmos dans un sens que l'on pourrait appeler historique, cosmos antérieur à la formation des choses et postérieur à leur destruction. 2° Par-

(1) Edit. v. Arnim, II, n° 525; PLUT., *De comm. not.*, c. XXX 30, p. 1075.

(2) *Id.*

(3) ARN., I, 95. ζήνων καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἐντὸς μὲν τοῦ κόσμου μηδὲν εἶναι κενόν, ἔξω δ' αὐτοῦ ἀπειρον.

(4) *Id.*, II, 526.

fois le terme s'applique spécialement au système ordonné de l'univers. 3^o Enfin Chrysippe entend par cosmos l'ensemble du ciel et de la terre avec toutes les natures qu'ils renferment, c'est-à-dire les hommes, les dieux et ce qui existe autour d'eux. « Le cosmos est le dieu par qui se fait l'organisation : il comprend une partie circulaire, l'éther, et une partie inférieure, l'eau, la terre et l'air. Dans l'éther se meuvent les astres fixes et les planètes ⁽¹⁾. » Le monde est donc le système du ciel et de la terre avec l'ensemble des êtres particuliers qui les constituent. Ainsi considéré, c'est un dieu unique et fini. L'organisation des êtres actuellement existants envisagée seulement du point de vue de l'organisation, est appelée par les Stoïciens διακόσμησις, c'est-à-dire ordonnance des éléments et des vivants, habitation des hommes et des dieux, construite pour eux, comme une ville pour les citoyens ⁽²⁾. Toutes les parties, si diverses qu'elles soient, forment cependant une unité, par suite d'une certaine attraction qui les rattache les unes aux autres. Tel est le monde actuel dans lequel nous vivons, monde organisé et harmonieux malgré ses imperfections.

L'univers contient deux principes. Zénon et ses disciples admettent l'adage reçu par tous les philosophes grecs depuis Anaximandre : de rien il ne naît rien, rien ne retourne au néant. Le monde est donc constitué par une matière première, élément passif de la génération, un πάσχον. C'est la ὕλη, la οὐσία, *materia*, *essentia*, *silva*, car primitivement la matière ne se distingue pas de l'essence. Substance sans qualité, elle sert de substrat à tous les êtres qui sont déterminés, elle est la première essence de toute chose, par elle-même elle est inerte, informe, contenue dans le vide infini, donc limitée, et ne peut ni augmenter ni diminuer. Elle passe dans tous les êtres dont elle constitue l'élément primordial, mais tandis que ceux-ci changent continuellement, elle reste identique sous les trans-

(1) *Id.*, II, 527.

(2) *Id.*, 526.

formations ⁽¹⁾. « Elle ne vient point du non-être et ne retourne point au néant. » Sans commencement ni fin, elle est éternelle, coéternelle à Dieu et mue par lui de toute éternité.

La matière subit donc l'action d'une cause organisatrice, un *αἰτίας, ποιῶν*, distinct d'elle : la notion en est définitivement admise depuis Anaxagore. L'ordre du monde prouve en effet qu'il a été produit par un Dieu ⁽²⁾. « S'il y a quelque chose, dit Chrysippe, que l'homme n'est pas capable de faire, celui qui le fait est meilleur que lui : Or l'homme ne peut faire tout ce qu'il y a dans le monde : celui qui l'a pu, l'emporte donc sur l'homme. Qui pourrait l'emporter sur l'homme sinon un dieu. Dieu existe donc. » « A la vue d'une belle maison, nous comprenons qu'elle a été faite pour ses propriétaires, non pour des rats ; ainsi devons-nous penser que le monde est la demeure des dieux. » Le Dieu organisateur est esprit, car « rien de ce qui est dépourvu de raison ne saurait engendrer des êtres doués de connaissance et de raison ! donc l'univers lui-même est doué de connaissance et de raison ». Dieu est intelligence ⁽³⁾. Mais il est aussi cause efficiente ⁽⁴⁾, cause motrice, qui meut éternellement. Comment Dieu va-t-il pouvoir agir sur la matière corporelle ?

La même question s'était posée pour Aristote. Après avoir conçu son premier moteur comme une intelligence, une pensée de pensée, il avait dû le reléguer en dehors du monde, en faire un être transcendant. Mais pour expliquer son action sur le monde, il avait dû faire intervenir une sorte d'âme, une force immanente, qui pousse l'univers vers sa fin et sa forme suprêmes. Le problème n'en restait pas moins compliqué et sans solution. Rejeter Dieu de l'univers, c'était encore le localiser : de plus, quel rapport y a-t-il entre la force immanente et le premier moteur ? Le Stagirite avait laissé cette question sans réponse. Si la force qui agit dans l'univers suffisait à en

(1) ARN., I, 88. « Partes quippe ejus verti, sed non interire, ita ut de existentibus consumatur in nihilum... cumque tam sine ortu sit quam sine interitu, quia de non existente non subsistit neque consumetur in nihilum. »

(2) ARN., II, 1011, 1012, 1013 et sq.

(3) *Id.*, II, 301-302.

(4) *Id.*, 303.

expliquer l'organisation, la question serait bien simplifiée ; nous n'aurions plus à nous demander comment Dieu meut le monde ; mais par le fait, le dieu distinct et transcendant reste définitivement banni du monde ; il devient inutile et il n'y a plus qu'à le supprimer.

C'est précisément ce que firent les Stoïciens ; il serait plus exact de dire qu'ils rappelèrent la divinité de son bannissement et ne la condamnèrent plus à l'inaction. Dieu agit sur la matière, il doit donc être lui-même matériel, car il n'y a qu'un corps à pouvoir agir sur un autre corps ⁽¹⁾. Dieu est un « souffle intelligent et éternel », souffle de feu, le plus pur et le plus subtil des éléments, par suite doué d'une extrême mobilité. Démon, il contient en lui les germes de toutes les choses de l'univers, de ses parties et mêmes de ses êtres les plus infimes. C'est une intelligence, une raison, non point une raison qui pense mais une raison séminale : au lieu de contempler des concepts, elle agit sans cesse comme volonté organisatrice et directrice. Feu artiste, mêlé à la matière qu'elle entoure, elle la parcourt sans cesse et tout entière, l'informe, lui donne une figure et l'ordonne ⁽²⁾. Cléanthe la salue comme le dieu le plus puissant des immortels, le chef de la nature aux noms les plus divers, éternellement tout-puissant, créateur de l'univers ⁽³⁾.

Tous les êtres sont des individus séparés de la matière première mais également distincts de la cause productrice : le Démon garde sa personnalité ; entre lui et la matière il y a seulement mixtion, c'est-à-dire que leur union est semblable à celle d'un composé, dans lequel chacun des composants garderait sa nature propre sans se confondre avec l'autre. Le dieu pénètre la matière comme le miel dans ses rayons, mais les dieux restent bien distincts ; c'est pourquoi le Stoïcisme n'est point un monisme panthéistique. L'ensemble de l'uni-

(1) I, 90; Cic. *Acad. post.*, e, 30 « Discrepabat etiam ab aliis (Sc. Zeno a Peripateticis et Academicis), quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura) quæ expers est corporis... nec vero aut efficere aliquid aut efficere, posse esse non corpus. »

(2) II, 310.

(3) *ΣΤΟΒ.*, *Ecl. phy.*, I, 1-13.

vers est une combinaison de l'esprit et de la matière. Le dieu créateur assure l'union, l'harmonie entre les différentes parties du monde par une sorte de tension ; il engendre et ne brûle pas. Il joue ainsi le rôle de la φύσις des anciens physiiciens ; il est l'âme du monde, par qui l'univers est gouverné après avoir été créé ; il est la providence qui agit par une sorte de création continuée. Mais comme cette providence est volonté elle finit par se confondre avec le destin, et produit le déterminisme le plus rigoureux : c'est l'εἰμαρμένη. Par l'action continue du feu artiste, chaque moment de la destinée de l'univers ne contient rien de plus que le précédent. Certains Stoïciens feront bien du soleil le siège de l'âme du monde, de l'élément directeur ἡγεμονικόν, qui, par son influence, pénètre toutes les parties de l'univers, en règle toutes les transformations, y répand continuellement la vie ; cette conception ne change rien à l'ensemble du système.

Le λόγος σπερματικός primitif est indivisible, mais chaque être, depuis le minéral jusqu'à l'homme, possède à son tour une raison séminale, sorte d'âme qui le fait de même nature que le tout et semblable au tout. Il y a quelque chose qui rappelle de très près la théorie de la matière et de la forme. Le Dieu, feu artiste, raison séminale universelle des choses, est la forme suprême ; puis au-dessous sont ordonnées des raisons séminales inférieures, des âmes individuelles qui déterminent la matière et dépendent dans leur origine et leur existence de la forme suprême. La seule différence est que chez les Stoïciens, dieu, acte pur, est immanent à l'univers au lieu d'être relégué dans un lointain inaccessible, au delà de la sphère des fixes. Ceci explique pourquoi les Chrétiens adopteront si facilement les idées du Portique sur la constitution du monde, car elles concilient dans une certaine mesure les principes d'Aristote et ceux de Platon, et peuvent s'accorder avec le récit de la Genèse.... Chrétiens et Stoïciens auront des conceptions très ressemblantes sur l'action totale et continue du créateur dans l'univers.

Il n'y a qu'un seul Dieu parfait, infini, répandu par tout le monde. Que deviennent alors les divinités innombrables qui remplissent le ciel et la terre ? La croyance des anciens est

unanime sur ce point. Vers la fin du iv^e siècle, le philosophe Evhémère avait prétendu que ces dieux ne sont que des héros et des hommes illustres, auxquels l'imagination populaire a attribué l'immortalité. Pour les Stoïciens cette interprétation est trop réaliste. Les dieux ne sont point des personnalités, même éminentes; sous des noms multiples, il n'y a qu'une seule et même divinité et l'ensemble des dieux traditionnels constituent des manifestations diverses du Dieu unique dans la nature ⁽¹⁾. On l'appelle Zeus, Δία, parce que par lui toute chose existe; Ζήνα, en tant que principe de vie. Ἀθηνᾶν en tant qu'il étend son action à l'éther; Ἡράν en tant qu'il l'étend à l'air; Ποσειδῶνα en tant qu'il pénètre la mer, Διμήτραν en tant qu'il pénètre la terre. Les anciens disaient que Rhea est leur mère et Kronos leur père, cela signifie simplement que les choses naissent comme en des mesures comptées du temps ⁽²⁾. Hadès n'est que l'air épais et souterrain. Les corps célestes sont divins, ou plutôt des noms différents du même dieu. Ephaistos, Junon, Apollon et tous les autres dieux populaires sont expliqués de la même manière : c'est un retour à l'unité de l'essence divine.

Par l'étymologie, les Stoïciens retrouvent leur doctrine dans les fables antiques. A la manière de Théagène de Rhegium, qui au temps des guerres puniques, passait pour avoir expliqué la bataille des dieux du xx^e livre de l'Iliade par un conflit d'éléments, ils font de l'allégorie systématique et interprètent ainsi tous les mythes, spécialement les récits de la Théogonie ⁽³⁾. Au commencement, dit Hésiode, fut le Chaos, puis la Terre à la longue fortune..., puis Eros. Qu'est-ce que le Chaos ? L'élément humide primitif qui existait avant que l'univers fût ordonné. » Pour Zénon le Chaos d'Hésiode, c'est l'eau, d'elle naît Gaia, la terre. Gaia enfante Ouranos, c'est-à-dire qu'un air léger se dégage de la terre par les exhalaisons, et l'enveloppe, et l'homme lui donne le nom de ciel, parce qu'il le voit au-dessus de lui. Le combat des Titans n'est

(1) ARN., II, 1021 et sq.

(2) CORNUTUS, *Ed. Lang*, p. 2, 17, p. 8, p. 9.

(3) CORNUTUS, *Lang*, 28-29; ARNIM, II, 1081 et sq.

autre que la lutte des éléments mal ordonnés. Grammairiens et philosophes, les disciples de Zénon veulent retrouver leurs idées dans la tradition qui les a précédés. Ainsi, sous l'apparence de retour au naturalisme, leur système est un assaut violent contre les traditions populaires, le plus violent peut-être depuis le v^e siècle.

Chose plus grave, les dieux naissent et meurent : en effet, l'univers n'est point éternel, le dieu unique est seul immuable, tandis que le monde organisé a eu un commencement et aura une fin. Le feu artiste est tension d'une volonté, mais cette tension, bien que divine, ne peut être continue pas plus que la volonté humaine. L'expérience sur ce point fournit des arguments indiscutables. Philon nous a conservé dans une citation prétendue de Théophraste, les quatre preuves par lesquelles les Stoïciens démontraient que l'univers naît et meurt. Nous savons ce que penser de l'authenticité du passage ⁽¹⁾. Retenons seulement que nous avons probablement là le résumé des raisonnements par lesquels les philosophes du Portique réfutaient le dogme aristotélécien de l'éternité du monde.

Le principe sur lequel s'appuie toute leur démonstration est celui que Philon a énoncé dans son traité de la Providence. « Le tout dont les parties ont eu un commencement doit lui aussi avoir eu un commencement; le tout dont les parties sont soumises à la destruction doit être également soumis à la destruction ⁽²⁾. » Ce principe avait été réfuté à l'avance par Aristote, qui, tout en admettant la naissance et la destruction des parties de l'univers, maintenait l'éternité pour le tout. Mais les Stoïciens prétendent que le tout est de même nature que

(1) D'une longue polémique entre Zeller, v. Arnim et Norden, il semble résulter que ces arguments, ne sont que des on-dit, tels qu'ils durent être conservés par la tradition plutôt que transmis par un texte de Théophraste. Cf. IAHRE, F. PHILO. *Supplem.*, 12, p. 440 et sq. : article de Norden réfuté par Arnim. (Voir chap. x, p. 219.)

(2) ARN., II, 577-578; PHILO., *De Prov.* « Porro mundi partes, ut essent, initium accedisse fatemur. Atqui partes, si initium ut essent habuerunt omnino necesse est totum quoque ut esset initium habuisse. Et si pars corruptioni obnoxia est, corruptioni obnoxium et totum sit oportet. » Le même syllogisme est rapporté par Diog. Laerce., VII, 141. Tout le passage de Philon donne un bon résumé de cette démonstration. Cf., I, 41.

les parties et sujet aux mêmes vicissitudes, que les phénomènes constatés dans une partie du monde doivent atteindre l'univers dans son ensemble.

Sur les quatre arguments, deux servent à prouver que le monde a eu un commencement et deux qu'il doit finir. Examinons d'abord le dernier donné. L'homme est partie de l'univers, il en est même l'être principal. Or, il n'y a point d'humanité sans homme. Aristote admettait le principe; mais pour lui l'humanité en tant qu'essence ou type est éternelle, car c'est un concept; et comme le concept n'existe que dans les individus, la série des individus doit être éternelle pour assurer l'éternité du concept. Les Stoïciens, au contraire, n'admettant point d'autre connaissance que celle qui vient des sens ⁽¹⁾, ne conçoivent la connaissance que dans l'individuel; or, sans les individus, il n'y a pas de notion d'humanité, et si une partie de l'humanité commence d'exister, il est absolument nécessaire que l'humanité tout entière ait aussi commencé. Nous voyons les hommes naître et mourir, l'humanité entière a dû commencer. Et s'il en est ainsi du vivant le plus parfait de l'univers, il doit en être de même pour tous les autres vivants actuellement existant et qui lui sont inférieurs. Et comme l'univers n'est que l'ensemble des êtres, il a dû également commencer d'exister. C'est ainsi que de l'adage, l'homme engendre l'homme, les Stoïciens tirent une conclusion diamétralement opposée à celle d'Aristote.

Le second des arguments cités par Philon prouve également que le monde a commencé. Les pluies produisent sur les montagnes des phénomènes d'érosion qui avec le temps finiraient par amener le nivellement complet de la surface de la terre. Si cet aplanissement ne se réalise pas, c'est qu'il doit y avoir naissance partielle d'élévations ⁽²⁾. Et comme ce qui est vrai pour une partie doit l'être également pour le tout, si

(1) ARN., II, 88.

(2) Cet argument, de même que le précédent, démontre ici que le monde a commencé; dans le texte de Philon ils servent à prouver que le monde est périssable : les deux conclusions sont possibles; nous avons préféré celle-ci qui nous semble plus logique.

des parties naissent ⁽¹⁾, l'univers entier doit avoir eu aussi son commencement.

Le monde a commencé, il doit également périr. Appliquant strictement l'adage d'Aristote, les Stoïciens reconnaissent que ce qui n'a point de fin ne peut avoir de commencement, mais par contre, tout ce qui est né doit périr ⁽²⁾, tout ce qui n'a pas été à un moment de la durée, peut aussi ne pas être. Les arguments sont encore tirés de l'expérience et se ramènent à un syllogisme analogue à celui qui sert à prouver que le monde a eu un commencement : le tout dont les parties sont périssables est aussi périssable; or, les parties de l'univers sont périssables : donc l'univers est également périssable ⁽³⁾. Nous n'avons pas à discuter la majeure, dont la valeur dépend de l'observation autant que du raisonnement; les Stoïciens la donnent comme évidente. Ils vont donc s'appliquer à prouver expérimentalement qu'il y a dans l'univers des parties périssables. Les faits apportés pour la démonstration sont vulgaires, on devrait même dire enfantins; mais à une époque où l'esprit scientifique n'était guère développé ni les connaissances physiques très étendues, ils pouvaient avoir une réelle valeur et paraître convaincants : les philosophes de l'époque postérieure prendront bien la peine de les réfuter.

Nous assistons, en effet, à des destructions partielles de la terre ⁽⁴⁾. Les pluies produisent la désagrégation des rochers de la montagne et avec le temps les nivelleront complètement. Les mers diminuent et se retirent. Ne voit-on pas apparaître

(1) Diog. Laerce dit, en effet, que Zénon enseignait la formation des éléments, VII, 4, 136 : λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Ζήνων τ'έν τῷ περὶ ὄλου καὶ Χρύσιππος... *id.*, 142. περὶ δὲ οὖν τῆς γενεσέως καὶ τῆς φθορᾶς τοῦ κόσμου φησὶ Ζήνων μὲν ἐν τῷ περὶ ὄλου...

(2) ARN., II, 586; *Comm. Lucani lib.*, VIII, p. 220 : « Quæ lex æterna potest secundum Platonem intelligi qui natum quidem tradit esse mundum, sed non interitum. Diverse Stoici et Epicuri, qui natum esse et peritum affirmant... *Id.*, 459, p. 274. Quod Stoici dicunt : utique si non fuit, potest et non esse. Initium enim non habere potest, quod non habet finem.

(3) ARN., II, 589; Diog. L., VII, 141. ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς καὶ φθαρτὸν εἶναι τὸν κόσμον, ἅτε γεννητὸν, τῷ λόγῳ δι' αἰσθησέως νοοῦμενον. 'Οὐ τε γὰρ μέρη φθαρτά ἐστι, καὶ τὸ ὅλον τὰ δὲ μέρη τοῦ κόσμου φθαρτά... φθαρτός ἀρὰ κόσμος.

(4) ARN., I, 106. Cf. ARISTOTE, *Meteor*, I, 14, 352b 17 sq., II, 3, 358b 27 sq. *De Cælo*, I, 279b 9.

des îles comme Rhodes, Délos, Anaphè. Leurs noms mêmes prouvent qu'elles ont eu un commencement et sont apparues à une époque assez rapprochée. « Pindare ne disait-il pas que Délos est la fille de Pontos ! » Pour que de nouveaux continents émergent ainsi, il faut que la mer diminue de niveau ; on peut donc concevoir qu'au bout d'immenses périodes les éléments seront tous détruits, ce qui amènera la destruction complète de l'univers, ou plutôt l'absorption totale de tous les êtres dans l'élément considéré comme primitif, le feu.

Le troisième argument reprend l'énoncé du principe général : périt complètement ce dont les parties sont périssables. Or, toutes les parties du monde sont périssables, donc le monde est périssable. Et le compilateur nous montre comment les éléments de l'univers périssent. Les pierres se désagrègent en une fine poussière emportée par les vents et dispersée de tous côtés. Les vents brisent l'eau qui se transforme en un souffle léger. L'air lui-même est détruit, et le feu se meurt quand il a dévoré sa matière. Chaque élément de la nature est semblable à ces dragons des Indes qui, dit-on, grimpent sur le dos des éléphants, mordent une veine, et par là sucent le sang jusqu'à l'épuisement de la victime. Chaque élément de l'univers se nourrit de l'élément voisin et de cette manière le tout subit la destruction. L'argument n'est certes point concluant, car il suffit de remarquer ⁽¹⁾, comme le fait Aristote, qu'il n'y a point destruction totale, mais seulement transformation des parties, dont l'évolution assure la persistance du tout.

Le quatrième argument, le premier que nous avons utilisé pour prouver que le monde a dû commencer, sert surtout à démontrer que le monde doit périr, et c'est en vue de cette conclusion que l'auteur l'a utilisé. Il le présente sous la forme d'un syllogisme hypothétique : si le monde était impérissable, il y aurait aussi des êtres immortels ; et s'il y avait des êtres immortels, qui le mériterait mieux, qui y réussirait plus facilement que l'homme ? Et pourtant l'homme, comme tous les

(1) *De Gen. et Cor.*, II, 4; *Meteor.*, II, 31, 357b 28 et sq.; *De Caelo*, I, 280a 16 et sq... Voir pour l'argument suivant : *ARIST.*, *Meteor.*, I, 352b 16; *Meta.* XII, 1074b 10; *Pol.*, II, 1269a 4.

vivants, est mortel, et malgré son intelligence, il n'échappe pas au sort des êtres sans raison. « Tous les êtres, dit Lactance ⁽¹⁾, ont un passé, un présent, un futur. Le passé pour l'homme c'est son origine, le présent c'est son existence, le futur c'est sa mort. Voilà pourquoi on a confié son sort à trois Parques : l'une ourdit, l'autre tisse, la troisième coupe la trame. » Sans doute on ne voit que le présent du genre humain, mais cela n'empêche pas qu'il a eu un passé, par son origine, et qu'il aura une fin par sa disparition; or, une espèce composée d'individus mortels ne peut être elle-même immortelle. Comment l'humanité pourra-t-elle disparaître ? Par une famine, une peste universelle, un embrasement général, un déluge. La tradition ne nous apprend-elle pas qu'il y a eu des cataclysmes de ce genre, localisés il est vrai, mais qui peuvent s'étendre un jour à toute la terre habitée. A l'époque du déluge de Deucalion, Dieu garda un couple humain pour perpétuer la race, mais ceci montre bien que la permanence de l'espèce est à la merci de la volonté divine. Par lui-même le genre humain n'est point immortel; et s'il en est ainsi de l'être le plus parfait, que doit-il advenir des choses inférieures? Rien n'est éternel dans l'univers, rien n'échappe à la mort et l'univers lui-même ne peut échapper à la destruction totale.

Tels sont les arguments traditionnels dont on se servait sans doute dans les écoles stoïciennes pour prouver que le monde n'est pas éternel. Ils ne sont point d'une logique bien rigoureuse; leurs auteurs ne sont point des dialecticiens de l'école d'Aristote, bien qu'ils affectent d'employer le raisonnement syllogistique. La dialectique de Zénon et de Chrysippe est beaucoup plus vigoureuse quand il s'agit d'exposer des faits, de tracer un programme de vie conforme au plan de l'univers, car à ce travail, l'imagination et la sensibilité ont autant de part que la raison. Aussi, à la manière des anciens physiciens et de Platon, ils vont donner une explication historique de la formation du monde; ils vont refaire le mythe de la Genèse, et leur récit rappellera souvent les anciennes cosmogonies.

(1) *Inst. Div.*, II, 10.

Avant la production du monde, le feu artiste renferme en lui toute la matière informe dont il maintient la tension à son maximum dans le vide infini. Soudain une concentration ou une détente se produit; le feu se condense et de lui vont sortir les éléments. Aristote classait ceux-ci en opposant leur qualité contraire, car le contraire naît de son contraire. Aussi leur assignait-il l'ordre suivant : le feu, l'air, l'eau, la terre, ordre qui correspond à leur position dans l'espace. Les Stoïciens, se conformant à la tradition populaire d'après laquelle toute génération se fait par l'intermédiaire de l'élément humide, prétendent que l'eau apparaît la première. « Le feu s'éloigne donc et par l'intermédiaire de l'air se forme l'eau ⁽¹⁾. » N'y aurait-il pas dans cette affirmation une simple transposition de la croyance populaire, d'après laquelle la pluie se forme dans les airs et que le feu passant par l'air se transforme en eau qui tombe sur la terre? C'est possible; on pourrait cependant remarquer qu'au début de la production de l'univers, l'air n'existe pas encore et que la terre n'est pas formée, puisque tout n'est que substance ignée.

C'est donc l'eau qui se forme par condensation du feu; puis de l'eau se dégage peu à peu la terre, l'élément le plus lourd et qui va constituer le centre du monde. De l'eau encore s'élèvent les éléments plus légers, l'air, l'éther, l'un et l'autre déterminés par une qualité propre, elle aussi matérielle. Les vapeurs émanées de l'eau se condensent et se concentrent sous l'action du feu artiste; elles vont former des sphères, deviennent des foyers lumineux qui, pour continuer à vivre, devront s'alimenter à la source d'où ils sont sortis : c'est pour cela que le soleil approche chaque jour de la mer afin de s'y nourrir de vapeurs. Puis, toujours sous l'influence du dieu créateur, les éléments s'unissent et les divers êtres apparaissent : plantes, animaux, et enfin le roi du monde, celui pour qui la terre a été créée : l'homme.

Cette cosmogonie n'est point, comme on pourrait être porté à le croire, un monisme absolu au sens contemporain du mot. Il y a, en effet, une cause organisatrice distincte de la matière,

(1) ARN., II, 579 et sq.

et qui, sous forme de raison séminale, dirige le développement et maintient l'harmonie des parties de l'univers. On ne saurait aller, en effet, jusqu'à dire que cette cosmogonie consiste dans l'évolution progressive d'une substance primitivement homogène, laquelle, réduite à ses seules propriétés, se diversifierait peu à peu, formerait des combinaisons de plus en plus complexes, et ferait apparaître successivement les différents corps et les différents êtres. Il semble même que parfois se produisent des transformations brusques, comme le laisserait entendre un texte de Dion Chrysostome ⁽¹⁾. « Le monde entier, dès qu'il a été achevé, ordonné par l'art le plus savant et le meilleur, aussitôt sorti des mains du créateur, brillant et éclatant dans toutes ses parties, ne reste pas un moment dans un état d'enfance... mais atteint, dès son début, son point de jeunesse et de maturité. » Faudrait-il voir en cette déclaration, ce que M. Bréhier ⁽²⁾ appelle « la première ébauche d'une idée tout à fait anti-héraclitéenne et peut-être anti-hellénique, l'idée de création » ? Rien de plus vrai si l'on entend seulement par création la production d'un monde parfait du premier coup. Mais la notion de création, telle qu'elle sera définie plus tard par les théologiens chrétiens, n'est point cela seulement : d'après le dogme catholique, la création consiste avant tout dans une production de l'univers *ex nihilo*, c'est-à-dire sans aucune matière préexistante, par un Dieu doué de volonté et de liberté et n'ayant en vue que la satisfaction de sa bonté. Ce qu'il y a de vrai, c'est que les doctrines stoïciennes, nous l'avons déjà dit, s'accorderont plus facilement que celle d'Aristote avec la cosmogonie de la Genèse, et voilà pourquoi un Juif comme Philon, un Père de l'Eglise comme Origène, adopteront presque intégralement les idées de Zénon et de Chrysippe sur la formation du monde, sans être nullement gênés dans leur foi.

Le monde étant produit, apparaît comme un vivant parfait qui se suffit à lui-même. Mais le dieu qui pénètre la matière jusque dans ses parties les plus intimes, n'a encore

(1) DION CHRYS., *Boryst.*, 36, 58.

(2) CHRYSIPPE, p. 75.

accompli que la première phase de son action. Le monde doit en effet périr, et par monde nous entendons évidemment la διακόσμησις, le monde organisé. Le feu artiste, l'âme qui est répandue dans l'univers, continue son œuvre de pénétration; ainsi elle absorbe peu à peu tous les êtres et tous les corps qui viennent se résoudre en elle comme en leur germe primitif. C'est l'embrasement progressif qui doit être aussi la purification complète du monde par le feu.

L'heure en est fixée par le destin. Avant la disparition de l'univers, tous les événements, toutes les combinaisons possibles se seront produites; les astres qui les déterminent auront pris les uns par rapport aux autres toutes les positions. « Les planètes reviendront aux points d'où elles sont parties toutes ensemble à l'origine du monde, si bien que toutes auront accompli un nombre entier de révolutions, et que, de plus, le nombre entier des révolutions de chacune correspondra exactement à un nombre entier de révolutions pour les autres ! alors la grande année s'achèvera ⁽¹⁾. » Tous les moments de la durée seront épuisés, tous les événements qui devaient s'accomplir auront trouvé leur place; Atropos aura terminé sa tâche et son fuseau tout plein s'arrêtera. A ce moment le feu divin de la sphère éthérée, augmentant sa tension, par suite sa chaleur et sa force pénétrante, absorbera la sphère des fixes, puis graduellement tous les cercles célestes; enfin la région terrestre elle-même, avec les êtres qu'elle renferme, sera entièrement consumée, et s'abîmera dans l'embrasement universel ⁽²⁾. Cette fin du monde n'est donc qu'une absorption lente de l'univers par le feu, ou plutôt un retour de tous les êtres à leur élément primitif; comme le feu est l'élément divin, il y a une divinisation progressive des choses par une tension graduelle de la raison séminale. La grande année pour les Stoïciens comme pour Platon est le cycle complet accompli par l'univers et les parties qui le composent, c'est le retour au point de départ de tous les mobiles. « La mort pour le vulgaire est la séparation

(1) CIC., *De nat. Deor.*, II, 20, 51.

(2) NEMESIUS, *De nat. Hom.*, 309.

de l'âme et du corps, la mort du monde est une absorption progressive du corps par l'âme, de la matière par la forme.

Dans ce cycle, il y a un commencement et une fin. Aussi les Stoïciens n'admettent pas que le temps soit infini. Zénon le regarde comme l'intervalle du mouvement et Chrysippe l'intervalle qui accompagne le mouvement du monde. Les périodes cosmiques étant limitées, le temps sera également fini et limité. En ceci Chrysippe est d'accord avec Platon, puisque l'un et l'autre admettent que le temps est coexistant au monde. Mais tandis que Platon attribuait au temps un commencement, puis une durée sans fin, Chrysippe, plus logique, lui attribue un commencement et une fin comme au monde organisé. Cependant Chrysippe le déclare aussi illimité comme le vide; c'est qu'il désigne alors la durée attachée au mouvement du Cosmos ⁽¹⁾, lequel ne subit aucun arrêt, sous l'influence de l'âme du monde, du dieu qui produit et régit l'ordre dans l'univers ⁽²⁾.

Lorsque le feu artiste a tout absorbé en lui, êtres et éléments, la Providence s'est pour ainsi dire repliée sur elle-même; la pensée reprend toutes ses forces et son énergie : le cosmos entier est devenu pensée et a par là-même atteint son degré suprême de perfection. Alors la matière ignée, encore sensible, s'est dispersée dans le vide. Mais cette tension extrême du dieu ne peut durer indéfiniment, car la pensée étant activité dans un corps ne peut se produire sans fatigue pour elle. Voilà pourquoi elle se relâche soudain; une détente se produit dans la matière et un nouveau monde va apparaître. C'est une autre *διακόσμησις* exactement semblable à celle qui l'a précédée, ce que les Stoïciens appellent palingénésie, c'est-à-dire une résurrection des êtres. Les dieux, disons si l'on veut les astres, y sont soumis aussi bien que les animaux et les hommes. Tous ces êtres revivront identiques : il y aura les mêmes cieux, les mêmes cités, les mêmes individus, les mêmes Socrate, les mêmes Platon. Le nouveau Socrate sera marié avec la même Xantippe, sera de nouveau accusé

(1) ARN., I, 511; PHILON, *De mundi opificio*, 512 et sq.

(2) STOBÉE, *Eclog. Phy.*, I, p. 106, 5.

par Anytos et Mélétos ⁽¹⁾. Et ces retours périodiques se répèteront ainsi à l'infini, si bien qu'il y aura un nombre infini de soleils et de lunes, d'Apollon et d'Artémis ⁽²⁾. L'identité est assurée par la matière première, non point la matière déterminée par des qualités, mais la *ὕλη*, la *οὐσία* qui reste éternellement la même sous tous les changements, sans augmenter ni diminuer. D'autre part, le dieu créateur reste également le même, immuable dans sa nature, bien que tantôt il étende, tantôt il restreigne son influence. La vie de l'univers s'accomplit suivant un rythme régulier, semblable pourrait-on dire à l'inspiration et l'expiration de cet immense vivant qu'est le monde, composé du feu artiste et de la matière. La création est produite par une expiration et la destruction par une inspiration. Il ne faut pas s'étonner d'entendre Zénon et Chrysippe déclarer parfois le monde éternel et périssable ; il est périssable en effet en tant que monde organisé, mais il est éternel, grâce aux palingénésies et aux retours périodiques qui n'ont point commencé et ne cesseront jamais ⁽³⁾.

La cosmogonie stoïcienne est donc en apparence un retour en arrière de la pensée philosophique et semble nous ramener aux théories déjà lointaines des premiers physiciens, spécialement d'Héraclite : elle n'est point en effet une explication rationnelle des choses, mais une sorte de mythe où l'imagination a plus de part que le raisonnement. C'est précisément ce qui la rapproche du récit de Timée. Les Stoïciens comme Platon font intervenir dans la formation du monde une force distincte de l'élément matériel, un démiurge, un créateur. Cependant le démiurge de Chrysippe n'a guère que le nom de commun avec celui de Platon. Le dieu du Timée a une véritable personnalité, use de volonté et même jouit d'une certaine liberté. Le feu artiste, au contraire, est une force matérielle inhérente à un corps, bien qu'elle s'en distingue à l'ana-

(1) ARN., II, 626. *Origène. Contra Celsum.*

(2) ARN., II, 632; *Id.*, 623.

(3) ARN., II, 620; PHILON, *De inc. mundi*, 222 : δύναται δὲ κατὰ τούτους ὁ μὲν κόσμος τις αἰδῖος, ὁ δὲ φθαρτὸς τις λέγεσθαι, φθαρτὸς μὲν ὁ κατὰ τὴν διακόσμησιν, αἰδῖος, δὲ ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν παλιγγενεσίαις καὶ περιόδοις ἀθανατιζόμενος οὐδέποτε ληγούσαις.

lyse; il joue un rôle semblable à celui de la forme dans la physique aristotélicienne, et rappelle plus encore l'ῥεξις, c'est-à-dire la tendance vers la forme qui est l'essence de chaque être.

La doctrine morale des Stoïciens s'oppose nettement à celle de Platon et d'Aristote : il en est de même de leurs doctrines cosmologiques. Chez les anciens les deux doctrines sont toujours inséparables. Platon assignait au monde une origine, mais lui déniait toute destruction, grâce à l'intervention de la volonté divine qui maintient son œuvre à l'existence. Les Stoïciens proclament que ce qui a commencé doit également finir et que le monde périra par le fait qu'il a été créé. Le destin ou providence continue son acte créateur tant qu'il a une matière sur laquelle s'exercer; il garde par sa tension l'ordre et l'harmonie dans l'univers; mais du moment qu'un chaînon manque, le tout est brisé et le monde doit fatalement être détruit.

Pour Aristote l'éternité du monde est une conséquence de la nature du premier moteur; elle est assurée dans les choses soumises au changement grâce à un devenir perpétuel, lequel imite l'éternité des étoiles fixes, immuables dans leur mouvement circulaire par l'action du dieu suprême. Chez les Stoïciens l'ordre des choses est renversé : il n'existe plus de dieu transcendant. Les êtres sublunaires périssent, par suite les astres subissent le même sort et l'univers entier est voué à la destruction : la non-éternité du monde est une croyance fondée sur l'expérience. Il y a là opposition de deux doctrines, de deux méthodes, de deux tendances d'esprit.

Le monde actuel a donc un commencement et une fin : voilà l'affirmation la plus indéniable et la plus grave de la cosmologie stoïcienne, car elle aboutit à des conséquences religieuses de la plus haute importance. On sait, en effet, que les dieux ont été identifiés avec les astres et les éléments matériels. Mais voici que les astres et les éléments naissent et meurent. Comment oser parler de dieux qui naissent et meurent? C'est un véritable sacrilège et une affirmation non déguisée d'athéisme, c'est la ruine complète de la religion populaire. Le dieu immanent de Zénon, pas plus que le dieu

transcendant d'Aristote, n'est point celui qui répond aux aspirations de la conscience humaine. Et les Stoïciens ne craindront pas de dire qu'il faut supprimer les temples, les statues, les sacrifices et les prières. Tous ces actes religieux sont absolument inutiles, puisque notre destinée est entraînée par une fatalité inéluctable, bien qu'on l'appelle Providence. Les Stoïciens ne sont point panthéistes puisque les êtres se distinguent de leur cause; mais pour les Grecs ils n'en sont pas moins des athées; et nous constatons une fois de plus que le problème religieux est étroitement lié au problème cosmogonique.

Zénon et Chrysippe ont sauvegardé le dualisme, mais de leur dualisme matérialiste au monisme matérialiste il n'y a qu'un pas. Les Epicuriens l'avaient franchi en tirant comme les Stoïciens les conséquences du système d'Aristote. De la doctrine de celui-ci les philosophes du Portique avaient supprimé la forme transcendante pour ne garder que la force immanente à l'univers. Pourquoi ne pas supprimer aussi cette âme matérielle? La matière seule suffit à expliquer la formation de l'univers : tel est le principe fondamental de la doctrine d'Epicure, renouvelée de l'atomisme de Démocrite.

La cosmogonie épicurienne est encore moins originale que celle des Stoïciens et ne mérite guère qu'un intérêt de curiosité. Elle admet l'adage de toute la physique grecque : de rien il ne naît rien. « Il y eut parmi les physiciens du paganisme, dit Bayle ⁽¹⁾, une grande diversité d'opinion sur l'origine du monde et sur la nature de l'élément ou des éléments dont ils prétendirent que les corps particuliers furent formés, mais ils s'accordèrent tous sur ce point : que la matière du monde était improduite. Il n'y eut point de dispute entre eux sur la question de savoir si quelque chose avait été fait de rien; ils conviennent tous que cela est impossible, et par conséquent l'éternité indépendante qu'Epicure attribuait aux atomes, n'était point un sentiment que les autres pussent condamner à l'égard de cette existence nécessaire et incréée ». « Rien, dit

(1) *Dict.*, ed. 1757. art. *Epicure*.

Epicure ⁽¹⁾, ne naît de rien, parce que l'univers était et sera toujours le même, parce que rien d'étranger ne s'achève dans le monde sauf ce qui est déjà depuis le temps infini. » « Rien ne vient du non-être, et si la chose détruite retournait au non-être, tout serait détruit. Cependant l'univers fut toujours tel qu'il est et le sera toujours ⁽²⁾. » Par univers, Epicure entend le vide et les corps qui s'y meuvent. Le vide est en effet nécessaire au mouvement et l'on pourrait même se demander si le philosophe ne l'identifie pas avec l'espace infini ou ne lui attribue pas une certaine réalité. Les éléments corporels qui se meuvent dans le vide, éléments derniers dans lesquels peuvent se résoudre tous les êtres, ce sont les atomes. Si la quantité de matière est éternellement la même et limitée, leur nombre n'en est pas moins infini, et ils sont insaisissables. Il faut donc admettre que le nombre des mondes susceptibles d'être formés est aussi infini; éternels comme le vide, ils sont animés d'un mouvement sans commencement ni fin. Aussi Epicure peut-il affirmer, comme nous l'avons vu, que l'univers est éternel dans un certain sens. « L'ensemble des ensembles est éternel, car le vide est intangible, aucun choc ne peut l'atteindre : les atomes sont impénétrables. Or vide et atomes constituent le tout, « τὸ πᾶν », corps immuable et infini ⁽³⁾. » En dehors de cet univers, il n'y a rien en quoi il puisse se changer, aucune place où les choses iraient en quelque sorte se perdre et se dissoudre. En dehors de ce tout il n'y a aucun endroit ouvert à la fuite de ses parties, ni corps susceptible de tomber sur elles au point de les désagréger par la violence du choc ⁽⁴⁾. Mais en général les Epicuriens parlent peu de cette sorte d'univers immuable et éternel.

Parmi les mondes constitués indéfiniment dans le vide, celui que nous habitons est une de ces combinaisons fortuites : il est l'assemblage du ciel, des astres, de tous les phénomènes,

(1) DIELS, frgt 581-118.

(2) USENER, *Epicurea*, p. 5.

(3) PLUT., *Adv. Colot.*, 3. Καὶ γὰρ Ἐπικουῖρος ὅταν λέγῃ τὸ πᾶν ἀπείρων εἶναι καὶ ἀγέννητον καὶ ἀφθαρτον καὶ μῆτε ἀυξόμενον μῆτε μειουμένον, ὥς περὶ ἐνὸς τινὸς διαλέγεται τοῦ πάντος.

(4) USENER, *Epic.*, 581-118.

et il est limité dans l'infini. De lui on peut dire qu'il a eu un commencement et qu'il finira. Le hasard et les causes physiques suffisent en effet pour en expliquer l'existence; et ce qui est un effet du hasard peut aussi bien être que ne pas être. Le monde n'est ni un vivant ni un dieu et n'a point en dehors de lui une cause qui le maintienne à l'existence après l'avoir produit. Epicure comme les Stoïciens fait appel à l'expérience pour confirmer cette opinion; il semble bien d'ailleurs leur avoir emprunté leur argument principal : le tout dont les parties périssent est lui-même soumis à la destruction; tout ce qui périt a commencé d'exister. Or, nous voyons des parties de l'univers qui ont un commencement et une fin. Ce qui est vrai des parties l'est également du tout et le monde est lui-même périssable ⁽¹⁾. Lucrèce a exprimé cette idée avec son imagination vigoureuse en des vers très expressifs ⁽²⁾. « Puisque la matière de la terre, dit-il, et l'eau et les souffles légers des vents, et les vapeurs brûlantes du feu dont la réunion constitue notre univers, sont tous formés d'une matière sujette à la naissance et à la mort, il faut bien penser, qu'il en est de même de l'ensemble du monde. Tout composé dont nous voyons les parties et les membres formés d'une substance sujette à naître et d'éléments mortels, nous apparaît également soumis aux lois de la naissance et de la mort. Aussi, lorsque considérant les membres gigantesques et les parties de ce monde, je les vois mourir et naître, je ne puis douter que le ciel et la terre n'aient eu également leur première heure et doivent succomber un jour. » Avec Zénon, Epicure reconnaît que l'humanité n'est pas éternelle et si le monde n'avait pas eu de commencement on l'aurait surtout constaté pour cette espèce la plus parfaite entre toutes. L'histoire du genre humain est relativement récente. « Si le ciel et la terre ont toujours existé depuis l'éternité, pourquoi par delà la guerre de Thèbes et la guerre de Troie n'y a-t-il pas eu d'autres poètes pour chanter d'autres événements? Où donc sont allés se perdre tant de fois les exploits de tant de héros, pourquoi ne voit-on nulle part leur gloire

(1) USENER, *Lettre II*, p. 39.

(2) LUCR. V, v 235 et sq.

fleurir sur les monuments éternels gravée par la renommée? Mais tout est nouveau dans le monde, tout est récent. » Lucrèce ajoute encore : « Le monde a commencé, car l'ensemble des troubles qu'il subit l'aurait depuis longtemps fait disparaître. » Il faut donc reconnaître que ce monde a eu lui-même un commencement, car étant de substance mortelle, il n'aurait pu depuis l'infinité des siècles écoulés braver impunément jusqu'à ce jour les assauts vigoureux de l'immensité du temps. Tout ceci rappelle encore les arguments des Stoïciens. Aussi Lactance ⁽¹⁾ résumait en ces termes les raisonnements usités dans l'une et l'autre école : « Du fait que le monde peut périr en entier, parce qu'il périt en partie, il est clair qu'il est né un jour, et comme sa fragilité témoigne de son commencement, elle montre aussi qu'il a un terme. » On ne voit pas pourquoi le même Lactance prétend qu'Epicure, après avoir admis la naissance et la destruction du monde, ne put jamais donner aucune raison de la destruction ⁽²⁾. Que les preuves apportées ne soient guère originales, la chose est indéniable, mais elles valent tout autant que celles des Stoïciens.

Puisque le monde a commencé et finira, Epicure se devait de nous exposer la manière dont les choses ont pu et pourront se passer. Il a donc fait lui aussi une cosmogonie, cosmogonie purement mécaniste et athée. Il n'admet point, en effet, l'intervention d'une force spirituelle quelconque et s'il garde les dieux dans son système, c'est en leur enlevant tout rôle actif. Unit-il dans une même réprobation le premier moteur de la philosophie d'Aristote? C'est peu probable; cependant en s'attaquant aux vieilles divinités il en vient à nier toute influence divine dans la formation du monde. Ecoutons Lucrèce railler tous ces dieux et montrer qu'ils étaient bien incapables d'intervenir dans la création de l'univers. « Les dieux n'habitent point ce monde, car leur nature est subtile, au delà de la por-

(1) *De div. Inst.*, II, 10, 24.

(2) *Id.*, VII, 1-10. Epicurus... veridicus in hac re fuit qui ait et ortum aliquando fuisse mundum et aliquando esse perituum : nec tamen rationem ullam reddere potuit, scilicet aut quibus de causis tantum hoc opus aut quo tempore solvatur.

tée des sens, à peine concevable par l'esprit... » « Dès lors, comment pourraient-ils agir sur le monde, s'ils en sont séparés complètement? Comment croire qu'ils ont pu le préparer avec toutes ses merveilles? Qu'ils l'ont fait éternel et voué à l'immortalité? A tous ces propos, Ennius, et tous ceux qu'on peut imaginer dans ce genre, ne sont que pure déraison ⁽¹⁾. » L'attaque ne semble-t-elle pas dirigée contre Platon plus encore que les mythographes! Et aussitôt après : « Quel bénéfice les dieux auraient-ils eu à le faire? Et qu'est-ce qui les aurait poussés après tant d'années de repos, à vouloir changer leur vie précédente?... » « La nouveauté plaît, mais pour cela il faut souffrir de l'état ancien, et les dieux n'avaient aucune souffrance dans le passé. » Sous cette forme poétique nous avons l'un des arguments qui sera le plus souvent repris pour prouver que la création du monde, si elle a Dieu pour auteur, a dû nécessairement être éternelle. N'était-elle pas déjà ébauchée dans Aristote?

Et à supposer que les dieux puissent créer, il leur aurait fallu un modèle, des idées. Comme les Stoïciens, les Epicuriens, à la suite de Démocrite, prétendent que toute connaissance est fournie par les sens et que les idées ne sont que des données d'origine sensorielle : par suite, « où donc les dieux auraient-ils pu trouver l'idée du monde avant qu'il existât? D'où leur serait même venue la notion d'homme pour savoir et voir clairement dans leur esprit ce qu'ils voulaient faire? Comment ont-ils jamais pu connaître les vertus des corps premiers et ce que ceux-ci étaient capables de réaliser en modifiant leur ordre, si la nature elle-même ne leur avait fourni l'exemple de la création »?

Il faut ajouter que toute action de la part des dieux doit avoir une fin. S'ils n'ont pas créé le monde pour eux, ils l'ont peut-être fait pour l'homme! N'est-ce pas ainsi que Platon affirmait la bonté divine dans l'acte créateur par lequel le Démonurge veut faire partager sa vie qui est le bien suprême. Les Stoïciens croient aussi que l'univers a été fait à cause de l'homme. Mais Epicure ne sait pas pourquoi ni par qui les

(1) LUCR., v, 150 et sq.

hommes ont été faits. Y aurait-il quelque mal à ce que nous ne soyons pas venus à l'existence ⁽¹⁾? Pour se rendre compte que le monde n'est point l'œuvre d'une volonté bienveillante, il suffit d'en constater les défauts. Les fauves rendent une partie inhabitable ! les marais une autre ; et que d'espaces brûlés par le soleil ! L'ensemble de la terre est improductif ; l'homme est soumis aux maladies et à la mort. Vraiment les dieux n'ont pu créer le monde, surtout le créer pour l'homme, car il y aurait là un acte de méchanceté de leur part, et l'on ne peut admettre qu'ils soient des êtres malfaisants.

Nous voilà donc réduits à expliquer l'existence du monde par les seules forces de la matière, par les atomes et leur mouvement dans le vide. Comment ne pas admettre dès lors que l'univers a eu un commencement ? La nature n'est que désordre et hasard, la combinaison des éléments n'est, elle aussi, qu'un effet du hasard ; elle n'a rien de nécessaire, elle a très bien pu et pourra très bien ne pas exister. Les atomes en tombant éternellement déclinent légèrement et s'unissent ici et là pour former des composés ; les assemblages les plus variés ont été successivement essayés : « Les éléments innombrables heurtés de mille manières et de toute éternité par de nombreux chocs extérieurs, entraînés d'autre part par leur propre poids, n'ont cessé de se mouvoir et de s'unir de toutes sortes de façons, d'essayer toutes les créations dont les diverses combinaisons étaient susceptibles ; voilà pourquoi à force d'errer dans l'infini du temps, d'essayer toutes les unions, tous les mouvements possibles, ils aboutissent enfin à former ces assemblages qui, soudain réunis, sont à l'origine de ces grands objets, la terre, la mer, le ciel et les espèces vivantes ⁽²⁾. » Lucrèce a beau parler d'une certaine nature qui accomplit tout d'elle-même, spontanément, sans contrainte, il ne dit point ce qu'est cette nature et semble la confondre avec la propriété de la matière, la pesanteur.

(1) LUCR., V, v, 175. LACT. O. C., VII, 1, 10 « Il n'y a point de Providence. Épicure se moque de celle dont parlent les stoïciens et l'appelle dédaigneusement « vieille prophétesse », *anus fatidica*, traduit Cicéron » (*De nat. Deor.*, I, 8, 18).

(2) *Id.*, sq.

En fait, il n'y a dans le système d'Epicure ni une explication rationnelle, ni un récit historique de la formation de l'univers. La génération s'est faite par une rencontre fortuite des atomes, et elle est un pur effet du hasard. N'est-ce pas un véritable refus d'explication ? La rencontre des atomes s'est faite à un moment déterminé : pourquoi à ce moment plutôt qu'à tel autre ? Lucrèce disait que les dieux n'avaient pas de raison de créer le monde après s'en être abstenus durant un temps infini ; on pourrait en dire tout autant des atomes ; leur combinaison ne s'est jamais produite ou elle s'est produite de toute éternité puisque leurs propriétés sont immuables. Dès lors, pourquoi le monde n'est-il pas éternel et nécessaire ? Il y a là bien des questions auxquelles l'auteur ne donne aucune réponse et dont il ne s'embarrasse guère ; il se contente d'affirmer que le tout a eu un commencement : les éléments se sont d'abord formés ; le ciel est apparu le premier, puis les météores et les astres ; des météores sont alors sortis l'air, la terre, l'eau. Les êtres vivants sont nés à leur tour et enfin l'homme ⁽¹⁾ : tous sont des productions naturelles de la terre et l'âme elle-même est corporelle. Les dieux eux-mêmes ont été soumis à la génération ⁽²⁾. Un tel exposé contient, à n'en point douter, les éléments d'un système évolutionniste et d'un matérialisme moniste.

Le même hasard qui a fait naître le monde peut également le faire périr. N'assistons-nous pas, en effet, à des destructions partielles ? La terre calcinée par le soleil s'envole en nuées de poussière, ou bien désagrégée par la pluie elle est emportée sous forme de boue. Les corps s'en nourrissent, mais ils lui font retour pour les éléments qu'ils en ont absorbés. Les eaux s'évaporent en air et l'air se transforme à son tour en eau. Le soleil perd ses rayons aussitôt formés, de même la lune et les étoiles. Tous ces faits d'une expérience naïve ne prouvent

(1) CENSORINUS, *De die natali*, 4, 9.

(2) HERCULANEUS, 183, 195 et sq. Les dieux d'après Epicure : « Les dieux sont formés par la succession d'images ou de panoramas matériels de forme exactement semblable. Ils s'élèvent des atomes infinis et sont dispersés à travers l'univers ; ils constituent une sorte de foyer et alors par leur réunion produisent pour un moment l'être des dieux. » PHILIPSON, *Hermes*, 1916.

rien : en effet, si les éléments se transforment les uns dans les autres, il n'y a qu'une simple transmutation et en définitive conservation de l'ensemble. C'est ainsi que l'entendait Aristote, mais Epicure maintient l'argument bien connu : le tout dont les parties périclent doit également périr ⁽¹⁾. Le monde ne possède aucun caractère d'immortalité. S'il était formé d'une substance pleine et solide, capable d'empêcher toute pénétration d'éléments étrangers entre ses parties, il serait à l'abri de la destruction; or cela n'est point. Les atomes sont bien impénétrables, mais les composés sont formés de vide et d'atomes et par suite sont pénétrables. Et même n'y a-t-il pas des corps qui, surgissant des profondeurs de l'infini, peuvent détruire soudain le tout ⁽²⁾? « Ainsi la porte de la mort, loin d'être fermée pour le ciel, pour le soleil et pour la terre et les eaux profondes de l'océan, leur est au contraire toute grande ouverte et se prépare à les engloutir dans son vaste baillement ⁽³⁾. »

Toutes les parties de l'univers sont soumises à la mort, les dieux eux-mêmes n'y échapperont pas ⁽⁴⁾. Comment se produira cette destruction totale? Par l'évanouissement des éléments et un cataclysme universel. Dans la lutte des corps premiers le feu peut l'emporter, et c'est dans ce sens que les Epicuriens parlent comme les Stoïciens d'un embrasement général. L'eau est également capable d'amener une catastrophe. Quel que soit le moyen, il y aura ruine et destruction. Celle-ci sera-t-elle complète ou bien se produira-t-il des retours comme le croyait Zénon? « Les partisans d'Epicure, dit Simplicius ⁽⁵⁾, supposèrent que les mondes naissaient et périssaient à l'infini, les uns naissant toujours, et toujours les autres périssant, et ils disaient le mouvement éternel. » Si notre monde, combinaison passagère d'éléments éternels, est détruit par un accident fortuit, rien n'empêche ces mêmes éléments de se

(1) *Lettre à Hérodoté*, x, 74. δηλὸν οὖν ὥς καὶ φθαρτοὺς φησὶ, τοὺς κόσμους, μεταβάλλοντων τῶν μέρων.

(2) *Luc.*, v, 350-379.

(3) *Id.*

(4) *Philod.*, col. 18, cité par PHILIPSON. *Hermes*, 1916.

(5) *In Phys.*, viii, 250b 18.

grouper dans la suite d'une autre manière pour former un monde différent. Et même, d'après saint Jérôme ⁽¹⁾, Epicure affirmait que le monde, par des périodes innombrables, revient au même lieu et dans le même état. » Une telle restauration n'est pas impossible, c'est évident, mais on ne voit pas bien, étant donné que le seul hasard dirige les évolutions cosmiques, comment le monde reviendrait exactement identique à lui-même. On peut concevoir qu'un nouveau monde se formera, mais on ne peut dire ce qu'il sera : le hasard rend toute chose possible, mais en définitive n'explique rien.

Le monisme d'Epicure est une conséquence logique du mécanisme dualiste des philosophes antérieurs. Du moment que ceux-ci admettent l'existence d'une matière ne tenant son être que d'elle-même, il était tout aussi facile de prouver que la divinité ou toute autre force extérieure n'agit point sur cette matière, que de soutenir qu'un être quelconque la façonne. « Faire intervenir une force organisatrice d'une matière nécessaire, est une vérité intrusive, elle n'entrait pas dans le système par la porte, elle y entrait par la fenêtre ⁽²⁾. » En expliquant l'existence de l'univers par les seules propriétés de la matière, les Epicuriens aboutissaient au mécanisme le plus brutal. Abandonner la matière à ses seules propriétés, la laisser s'organiser seule, c'est faire du monde un être nécessaire et par là-même éternel. En le déclarant créé et périssable ils en font un être accidentel, mais l'accidentel suppose le nécessaire et ils auraient dû lui attribuer une cause extérieure d'existence. Le hasard joue le rôle d'une véritable entité métaphysique, mais il n'en reste pas moins l'aveu qu'il n'y a pas de cause rationnelle pour expliquer l'origine et la fin des choses. Le mal est la négation d'une providence et les dieux ne connaissent point les hommes ⁽³⁾.

Epicure garde les dieux : mais ce ne sont, dit Cicéron, que des esquisses de dieux ⁽⁴⁾. En leur enlevant le pouvoir créa-

(1) *In Eccle.*, t. III, ch. I, p. 391.

(2) BAYLE, *o. c.*, p. 746.

(3) USENER, 250-252.

(4) *De nat. Deor.*, I, 16, 17.

teur, il leur supprime toute autorité sur l'univers. L'homme n'a donc plus à les craindre, il n'a qu'à renoncer à ces vains fantômes qui le rendent malheureux. Cicéron traite les Epicuriens d'athées, mais aux yeux de leurs contemporains ils ne l'étaient point. Ils ne regardent point, en effet, les astres comme des divinités, mais ils admettent quand même que les dieux existent : le consentement des hommes est unanime sur ce point. L'important est de se faire de ces êtres une opinion exacte. « Rejetons les mythes car l'impie est celui qui s'attache aux opinions de la foule et non celui qui détruit les dieux du peuple ⁽¹⁾. » Les dieux sont impuissants, inutiles, ils passent leur temps en des conversations interminables dans les intermondes où ils habitent, et parlent en grec naturellement. L'homme peut donc regarder sans pâlir les météores célestes ⁽²⁾.

Les Epicuriens sont des hommes pieux : « Sacrifions saintement et iomme il convient ⁽³⁾ », disait Epicure. Ce n'est point hypocrisie de sa part. Les dieux ne s'occupent point de nous, la chose est évidente et celui qui les prie n'a rien à en attendre. Cependant les hommes les ont toujours honorés par un besoin instinctif : satisfaire ce besoin, voilà la seule consolation à attendre et dans son acte religieux, le fidèle se donne à lui-même le seul profit de sa prière, le soulagement qu'éprouve un malheureux à raconter sa misère.

(1) PHILON., *De victu Deor.*, VI, 13.

(2) LUCR., I, 64.

(3) CIC., *De nat. Deor.*, I, 30, 85.

CHAPITRE XII

La défense de l'éternité du monde aux derniers siècles avant J.-C.

UNE INFLUENCE ÉPICURIENNE : STRATON DE LAMPSAQUE : ADMET-IL OU NON L'ÉTERNITÉ? 2) LA NOUVELLE ACADÉMIE : SES ATTAQUES CONTRE LA COSMOGONIE STOÏCIENNE. 3) ARGUMENTS PÉRIPATÉTICIENS AUX II^e ET I^{er} SIÈCLES POUR DÉFENDRE LE DOGME DE L'ÉTERNITÉ. 4) LES PYTHAGORICIENS. 5) LES STOÏCIENS ADMETTENT AUSSI L'INDESTRUCTIBILITÉ DE L'UNIVERS. 6) LA CROYANCE POPULAIRE : POSIDONIUS; a) UN DIEU A ORGANISÉ LE MONDE; b) LE MONDE NE FINIRA PAS MALGRÉ SES TRANSFORMATIONS CONTINUELLES. 7) L'OPINION COMMUNE CROIT LE MONDE IMMORTEL. CONCLUSION.

Stoïciens et Epicuriens avaient ruiné irrévocablement les mythes cosmogoniques, mais ils avaient également porté un coup redoutable au dogme de l'éternité du monde. En même temps ils avaient créé un nouveau courant de tendances philosophiques qui allaient avoir une influence profonde sur l'orientation de la pensée grecque. Zénon comme Epicure ne sont point des spéculatifs, et font passer au second plan de leurs préoccupations les grands problèmes métaphysiques, pour s'adonner surtout à l'étude des questions de morale. Il en sera de même chez leurs disciples. Ceci correspond d'ail-

leurs à un nouvel état social. La Grèce va bientôt perdre, en effet, son indépendance et ses libertés nationales; aussi demandera-t-elle à ses maîtres intellectuels des règles de conduite plutôt que de belles discussions dialectiques. Les citoyens se préoccupèrent avant tout d'organiser leur vie et de l'adapter à la situation politique. On comprend, dès lors, pourquoi le Stoïcisme aura beaucoup plus d'adeptes que l'Aristotélisme. De plus, le problème de l'origine et de l'éternité de l'univers pourra paraître une question quelque peu oiseuse, à la fois trop métaphysique et trop peu pratique. Nous n'allons plus retrouver les beaux mythes poétiques, ni les grands systèmes rationnels. Les philosophes n'ont plus le loisir d'en élaborer, car il faut d'abord vivre.

D'autres causes arrêtent également le travail de l'imagination et limitent l'hypothèse. N'est-ce pas l'époque où les sciences prennent un essor considérable avec Euclide, Archimède, Héraclide du Pont, Aristarque? Sous l'impulsion de ces savants elles se diversifient de plus en plus, tendent à devenir uniquement expérimentales, au point que la médecine se fonde exclusivement sur l'observation. Les Ptolémées instituent la célèbre école d'Alexandrie et grâce au Musée, « vont remplir les îles et les cités de grammairiens, de philosophes, de géomètres, de musiciens, de peintres, de précepteurs, de médecins, d'artistes de toute sorte ⁽¹⁾ ».

Cependant notre problème, nous l'avons déjà vu, tient à tant d'autres questions, que les philosophes l'aborderont quand même d'une façon plus ou moins indirecte, parfois par intérêt personnel, le plus souvent par tradition d'école : c'est un problème, depuis tant de siècles obligatoire pour les savants et les philosophes! Ils ne feront guère preuve d'originalité et se contenteront souvent de corriger, de préciser, de critiquer ou simplement de développer les idées de leurs prédécesseurs. En même temps les écoles rivales réagissent les unes sur les autres et les partisans de l'une ou l'autre seront souvent amenés à modifier les idées de leurs devanciers pour s'adapter aux critiques des adversaires. Nous nous en rendrons facile-

(1) ATHÉNÉE, *Deipnosophistæ*, iv, 184, ed. Meineke, iv, p. 320, 5.

ment compte, en relevant les quelques idées cosmologiques des disciples d'Aristote, de Platon et de Zénon aux derniers siècles av. J.-C. Chez les uns et les autres la question de production et d'éternité du monde se pose encore avec un certain intérêt.

Peu de temps après que Zénon et Epicure eurent fondé leurs écoles à Athènes, le Péripatétisme y était représenté par Straton, élève et successeur de Théophraste. Il était né à Lampsaque, ville où Epicure, avant d'aller se fixer à Mitylène et finalement dans la capitale de l'Attique, avait enseigné pour la première fois et recruté des adeptes : la doctrine continuait d'y avoir des partisans. Il passa également plusieurs années à Alexandrie en qualité de précepteur de Ptolémée Philadelphe et dut y fréquenter les savants de la grande cité égyptienne. Aussi ne faut-il pas s'étonner que Straton devenu chef d'école ait émis des idées qui ne concordaient point avec celles de ses maîtres et prédécesseurs. Chose rare pour l'époque, il délaisse la morale pour s'adonner tout entier aux recherches sur la nature ⁽¹⁾. Philosophe fécond, il aborda un très grand nombre de questions ⁽²⁾, mais en savant beaucoup plus qu'en philosophe : c'est pourquoi les anciens l'avaient surnommé le physicien ⁽³⁾, ce qui veut dire qu'il étudia les phénomènes de la nature et cela d'après l'observation.

Nous avons vu qu'il y avait dans le système du Stagirite un point délicat qui donna lieu dès la première heure à des discussions, savoir : quels sont exactement les rapports qui existent entre le premier moteur et l'univers. Les efforts de Théophraste n'avaient guère éclairci la question ; les Stoïciens, nous l'avons vu, avaient supprimé le premier moteur transcendant. Straton ne se prononce point sur son existence ; il parle vaguement de « la cause de la permanence des êtres » ⁽³⁾. Pour l'explication de l'univers, il renonce à l'intervention de toute divinité, de toute cause intelligente,

(1) CIC., *De fin.*, v, 5, 13. *Id. Acad.*, i, 8.

(2) DIOG. LAER., v, 3, 38, mentionne un grand nombre d'ouvrages sur les sujets les plus divers.

(3) DIOG. LAER., *Id.*, v, 8. CIC., *D. fin.*, v, 5, 13 ; *Acad.*, i, 9, 34.

(4) PROCLUS, *In Tim.*, 242, 3 : τὸ ὄν ἐστὶ τὸ τῆς διαμονῆς αἰτίον.

de toute finalité et de toute Providence : aussi ne faut-il point s'étonner après cela qu'il ait été accusé de panthéisme et même d'athéisme.

Ce qui existe autour de nous est l'ouvrage de la nature : celle-ci rend compte à elle seule de l'organisation du monde. Par nature, le « Physicien » n'entend point une sorte de cause efficiente, de divinité unie à la matière, comme le feu artiste des Stoïciens. Cicéron affirme, il est vrai, que pour Straton, « la puissance divine réside dans la nature, cause de toute génération, de toute diminution, sans avoir en elle ni sentiment ni figure » ⁽¹⁾, mais il veut simplement indiquer que dans le système de Straton, la nature joue le rôle que les autres philosophes attribuaient à la divinité. D'ailleurs cette nature n'a point d'âme ⁽²⁾ et n'est que la résultante de forces physiques agissant comme antécédents. Les particules matérielles ont en effet une propriété inhérente, une tendance intrinsèque qui leur donne le mouvement : c'est la pesanteur. « La force aveugle qui les pousse agit sans conscience ni réflexion. Le principe de tous les phénomènes est le hasard, l'activité sans but » ⁽³⁾. Straton, à la suite de Démocrite, n'entend point le hasard au sens d'une indétermination absolue, comme semble le croire Cicéron, mais seulement l'indétermination par rapport à une cause finale. Il se souvient de la conception d'Aristote et ne suit point le fondateur de l'école atomistique au point d'admettre intégralement son système; il pense qu'attribuer aux atomes des propriétés autres que la pesanteur, c'est s'abandonner à un rêve ⁽⁴⁾. En somme le physicien de Lampsaque « professe que tous les êtres de l'univers, tout ce qui est et tout ce qui se fait est le résultat de poids et de mouvements naturels » ⁽⁵⁾. Cette dernière citation atteste nettement l'influence d'Epicure et l'intention formelle chez l'auteur de montrer que les dieux n'ont point à intervenir dans les

(1) CIC., *Acad.*, II, 38; LACTANCE, *De ira Dei*, ch. x.

(2) CIC., *Acad.*, *id.*

(3) RODIER, *La physique de Straton de Lampsaque*, p. 55.

(4) CIC., *Acad.*, II, 38.

(5) *Id.*

phénomènes de l'univers. Pour un ancien, c'est de l'athéisme. Quant à expliquer l'origine et la raison d'être de cette pesanteur, notre philosophe ne s'en préoccupe pas le moins du monde. Il déclare que tous les êtres sont pesants, que tous tendent vers le centre et que les moins lourds restent les plus éloignés ⁽¹⁾; c'est pour lui un fait et il n'en dit rien de plus. Le disciple d'Aristote semble bien avoir oublié la théorie du lieu naturel.

Il a oublié plus encore le rôle du premier moteur et sur ce point il est très moderne. Ses principes semblent bannir toute métaphysique; aussi certains auteurs ⁽²⁾ en ont conclu que Straton avait deux doctrines, l'une positive, où il aurait examiné les phénomènes de la nature en savant; l'autre métaphysique, où il aurait exposé, à l'exemple d'Aristote, les notions qui dépassent les connaissances expérimentales; si bien qu'il aurait parlé tantôt en savant, tantôt en métaphysicien, sans jamais prendre les deux attitudes sur un même sujet ⁽³⁾. Cette supposition semble inutile : Straton est avant tout physicien et il est probable que si nous retrouvions ses traités sur les dieux ou sur la philosophie, nous ne serions pas renseignés davantage sur ses idées métaphysiques. Cependant la physique, surtout chez les Anciens, rejoint toujours, bon gré mal gré, la métaphysique. Dans l'étude des phénomènes de la nature, le savant s'ingénie à tout expliquer comme si les événements ne dépendaient d'aucune cause extérieure. Mais exposer le mode naturel de production des êtres, n'est-ce pas poser le problème de l'origine et de l'existence de l'univers qui n'est que l'ensemble des êtres ? Jour ou l'autre le physicien, plus ou moins consciemment, peut-être sous l'influence d'une longue tradition, devient métaphysicien même en se gardant de la métaphysique.

C'est ainsi que Straton dut aborder plus ou moins

(1) STOB., *Ecl. Phy.*, I, 33; SIMPL., *De Caelo*, I, 8, 121a 32.

(2) RAVAISSON, *Essai sur la Méta. d'Arist.*, II, 45.

(3) Cicéron est dans le vrai, semble-t-il, quand il déclare (*Acad.*, II, 121) « que Straton ne supprime pas Dieu, mais n'en tient point compte dans la fabrication du monde. »

directement la question de l'origine des choses. Croyait-il le monde éternel, comme Aristote, ou lui attribuait-il un commencement comme Epicure ? Nous n'avons aucune affirmation formelle sur ce point. Jusqu'à lui, les Péripatéticiens admettaient l'éternité comme un dogme irrécusable; mais nous savons qu'il n'a point été fidèle à tous les principes de l'école; par conséquent, il aurait pu tout aussi bien s'en séparer sur cette question, et cela d'autant plus facilement, qu'il connut et suivit parfois la doctrine d'Epicure.

Cependant la conception que Straton se faisait du temps pourrait nous donner quelque lumière sur la manière dont il envisageait la question. Rodier a cru pouvoir en tirer la preuve que le philosophe admettait l'éternité du monde. Voici son raisonnement : « Aristote avait dit : « Le temps est le nombre du mouvement selon l'avant et l'après ». Straton en a une conception toute opposée. Pour lui, le temps n'est point le nombre : tout nombre est en effet une quantité discontinue, tandis que le mouvement et le temps sont continus comme des longueurs; les différentes parties du nombre coexistent, tandis que dans le temps il n'y a que succession; un nombre ne naît point et n'est point détruit, alors que le temps naît et périt sans cesse. D'autre part, pour que le temps soit nombre, il faudra une unité, et cette unité sera l'instant qui devient ainsi une réalité; ce qui est contraire à la notion d'instant tel qu'Aristote l'a conçu lui-même. Enfin, le temps ne doit-il pas mesurer aussi bien le repos que le mouvement ? Le repos a lui aussi un avant et un après ⁽¹⁾. Straton écarte donc la notion aristotélicienne de temps. Pour lui le temps n'est rien en dehors de la durée concrète; s'il est quantité, il est seulement quantité des actions, par suite quantité plus ou moins grande selon leur durée. La quantité de lumière et d'ombre constitue le temps, mais il ne faut pas dire que le jour et la nuit sont du temps ou des parties du temps. « Tout est dans le temps, car tout ce qui se produit a une durée, une longueur d'existence ». Le temps n'est pas, en effet, un réceptacle. On dit qu'une ville est

(1) SIMPL., *In Phys.*, 187p., 788.

dans le trouble, qu'un homme est dans la crainte ou le plaisir; mais ce n'est qu'un abus de langage, car on devrait dire que le trouble est dans la ville, que la crainte ou le plaisir sont dans l'homme. De même, on doit dire que le temps est dans les choses non que les choses sont dans le temps » ⁽¹⁾. Si l'affirmation, « être dans le temps » équivaut à être enveloppé par le temps, il est évident que rien de ce qui est éternel ne pourrait être dans le temps, puisque l'éternel indique l'absence de limite, alors que dans ce cas il serait toujours limité par le temps. Il semble résulter de là, dit Rodier ⁽²⁾, que le monde n'a pas de commencement dans la durée. En effet, dans le cas contraire, il serait limité par un temps vide. Mais un temps vide n'est rien, puisque le temps n'est que la suite des phénomènes. La condition de notre régression dans le passé est donc que nous y concevions l'existence ou la production de quelque chose ⁽³⁾. » L'argumentation est fort ingénieuse; mais il ne semble point que les principes énoncés permettent d'en conclure nécessairement l'éternité du monde. Pour Straton le temps est dans les choses et le concept n'a aucune valeur en dehors des durées concrètes. Par conséquent, on devrait dire : s'il n'y a pas de durées concrètes, il n'y a pas de temps; s'il n'existe rien, il n'y a pas de temps. Pourquoi conclure de cette notion du temps à l'éternité plutôt qu'à la non-éternité de l'univers ? Il est vrai que Straton parle de choses éternelles ⁽⁴⁾, et il entend par là, comme Epicure, les éléments du monde ainsi que le mouvement qui les anime. Mais cela ne prouve nullement que le monde, en son état actuel, soit éternel au sens où l'entendait Aristote.

Nous pouvons même aller plus loin, car nous avons précisément un texte de Plutarque ⁽⁵⁾ exposant la manière dont Straton concevait l'origine des choses. Il aurait affirmé,

(1) *Id.*, p. 789.

(2) *O. C.*, p. 75.

(3) RODIER, *O. C.*, p. 77.

(4) SIMPL., *In. Phy.*, 187, p. 789.

(5) *Advers. Colotes* : τελευτῶν δὲ τὸν κόσμον αὐτὸν οὐ ζῶον εἶναι φησί, τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἔπεσθαι τῷ κατὰ τύχην, ἀρχὴν γὰρ ἐνδιδόναι τὸ αὐτόματον εἶτα οὕτω πειραίνεσθαι τῶν φυσικῶν πάθων ἕκαστον.

d'après ce passage, que le monde n'est pas un vivant, que ce qui est selon la nature vient à la suite de ce qui est fortuit; car le spontané commence et c'est ainsi que chacune des dispositions naturelles s'achève. Ne pourrait-on pas conclure de là, que, d'après Straton, le monde avait commencé et que les espèces d'êtres avaient été créées, elles aussi, avec le monde ? Ceci s'accorderait assez bien avec le reste de son système; en effet, les forces mécaniques qui agitent la matière produisent des rencontres et des combinaisons de toute sorte. Le monde que nous habitons, assemblage de corps et d'êtres, serait précisément l'une de ces combinaisons, laquelle garde une certaine stabilité. Cette explication se rapproche considérablement de celle d'Épictète et peut donner lieu comme elle à de graves objections. D'abord, si le mouvement de la matière n'a point commencé, pourquoi cette combinaison heureuse qui a donné notre monde s'est-elle produite à un moment plutôt qu'à un autre ? Le hasard, la pesanteur, seules causes efficientes, devaient produire éternellement leur effet ou ne point le produire du tout. Enfin les causes qui ont retardé la formation de l'univers jusqu'à notre époque, peuvent également le faire disparaître.

Straton aurait donc pensé que le monde a commencé, au moins sous sa forme actuelle, et que ce monde n'est qu'une phase de l'évolution éternelle de la matière, entraînée par des forces physiques, sans direction ni fin, sans divinité ni providence. Nous retrouverions ici les grandes lignes de la cosmogonie épictétienne, dépouillée il est vrai de la fantaisie imaginative de son auteur et réduite au seul jeu des causes matérielles. Ce serait peut-être dépasser la pensée du physicien qui voulait limiter ses recherches et ses conclusions au seul monde des phénomènes en faisant uniquement œuvre de savant ! Retenons seulement de son système qu'il refuse à la divinité toute intervention dans la production et l'organisation du monde. Pour un péripatéticien, l'affirmation est grave et montre que la doctrine d'Aristote ne donne plus entière satisfaction. Peu importe après cela qu'il ait cru le monde actuel éternel ou non-éternel; il devait sans aucun

doute admettre l'éternité de la matière et des forces qui agissent sur elle. Si Straton n'est point resté scrupuleusement fidèle aux principes d'Aristote, il n'a point cessé pour cela de suivre la tradition des philosophes de la Grèce, qui, pas plus que lui, ne s'étaient posé la question de savoir d'où vient cette matière qui forme l'univers : il a gardé le dualisme mécanique, et son effort pour libérer la pensée scientifique des influences métaphysiques et religieuses, continue la tradition des anciens physiciens, déjà reprise par Epicure et son école. Les dieux sont de plus en plus bannis du monde qu'ils ne dirigent point et qu'ils n'ont point créé.

Au lieu de se laisser gagner aux idées épicuriennes ou stoïciennes, les philosophes qui se réclament de Platon, semblent avoir réagi contre les écoles rivales, spécialement celle de Zénon. Deux grands courants de pensée sont en effet en présence : la tradition respectueuse des croyances religieuses, et l'athéisme matérialiste. La lutte dure depuis l'époque de Thalès et va se poursuivre tant que les doctrines opposées auront des représentants. Arcésilas, élève de Polémon et de Crantor, fut le fondateur de ce qu'on appela la nouvelle Académie. Il prétendait suivre la voie tracée par Socrate et Platon; en fait, il posait les mêmes problèmes qu'eux, employait les mêmes procédés de développement par questions et réfutations ⁽¹⁾. Or, à la même époque, vivaient des Stoïciens qui, comme Zénon, exposaient leurs idées sur un ton dogmatique et intransigeant. Par esprit de réaction, peut-être aussi sous l'influence de Pyrrhon, il tomba dans l'excès contraire et devint sceptique ⁽²⁾. Tandis que Socrate suspendait son jugement seulement pour amener son interlocuteur à des points de repère déterminés d'avance ou pour tirer des conclusions morales, Arcésilas refuse de conclure et reste dans le doute. Sa lutte contre les Stoïciens fut très vive et porta principalement sur une question agitée depuis longtemps dans les écoles grecques : le critérium de la vérité. Porta-t-elle aussi sur des questions de physique ?

(1) Cic., *Acad.*, II, 12.

(2) *De Fin.*, I, 2; *DioG.*, IV, 28.

C'est fort probable ⁽¹⁾, étant donné l'importance de celles-ci dans le système adverse, mais nous ne connaissons que les attaques de Carnéade, troisième successeur d'Arcésilas.

Carnéade fut pour les Stoïciens un terrible adversaire : la plupart de ses études philosophiques ont pour but de réfuter leur doctrine, si bien qu'il pouvait dire ⁽²⁾ : « Si Chrysippe n'avait pas été, il n'y aurait pas eu de Carnéade ». Ses diverses argumentations sur le critérium de la vérité, sur la morale, sur les dieux nous ont été conservées par Cicéron et Sextus Empiricus. C'est précisément à propos des dieux que Carnéade va s'attaquer à la physique et à la cosmogonie stoïciennes. Zénon et ses disciples avaient fait de l'univers une véritable divinité, un être vivant, raisonnable et sage, disposant toutes ses parties en vue de l'ordre le meilleur et spécialement en vue du bien de l'homme : ils voyaient partout une finalité intelligente, en concluaient que le monde était l'œuvre d'un dieu : autant d'affirmations contre lesquelles va s'élever le néo-académicien sceptique, Carnéade.

Et d'abord, pourquoi étudier la physique et la cosmologie ? L'Académie a une longue tradition sur ce point et elle ne proscriit pas des études de ce genre. « C'est comme une nourriture naturelle de nos esprits, que la contemplation et l'étude de la nature ; avec elle notre pensée s'élève. Poursuivre tous ces mystères est un travail plein de charmes ⁽³⁾ ». Mais, en ces graves questions, Carnéade se gardera bien de porter un jugement et de prendre position ⁽⁴⁾. Ce sont là des questions enveloppées de profondes ténèbres et nul génie humain n'a le coup d'œil assez perçant pour pénétrer dans le ciel et sonder les entrailles de la terre ⁽⁵⁾. Se prononcer en pareille matière serait orgueil et sottise : « Existe-t-il un esprit assez gonflé de vanité, pour

(1) PLUT., *Adv. Colotes.*, 26, rapporte une plaisanterie d'Arcésilas sur la mixtion, mais nous ne trouvons aucun texte qui nous indique ses idées sur la nature et l'origine du monde.

(2) DIOG., IV, 62.

(3) *Acad.*, I, 41.

(4) *Id.*

(5) *Id.*, I, 39.

croire qu'il connaisse les véritables secrets du monde ⁽¹⁾ » ? Les nombreux systèmes des anciens invitent d'ailleurs, à la prudence : qu'un homme veuille acquérir la sagesse, quelle école choisira-t-il ? « Quelque choix qu'il fasse, ce ne sera pas celui d'un sage, fût-il doué d'un esprit divin ; parmi les doctrines des physiciens, laquelle adoptera-t-il ? De très grands hommes sont fort divisés sur ces questions » ⁽²⁾. Tant de théories cosmologiques, depuis celles de Thalès jusqu'à celle des Epicuriens s'étaient si souvent contredites et détruites les unes les autres, qu'il y avait vraiment un motif sérieux de rester dans le doute en pareille matière. Certes les déclarations de Carnéade n'encouragent guère à prendre parti.

Venons-en à l'organisation de l'univers. L'erreur la plus grave est que les Stoïciens regardent le monde comme un être vivant et un dieu. C'était bien aussi l'opinion de Platon, mais celui-ci avait pris soin de le proclamer immortel. Une telle croyance semble absurde aux yeux de Carnéade et, pour la réfuter, il va se contenter d'en montrer les conséquences ridicules. Si le monde est un vivant, il faut aussi reconnaître qu'il est mortel. Un dieu mortel est une notion contradictoire et en définitive athée. Pour le montrer les néo-académiciens employaient divers arguments. Carnéade pose comme principe : aucun corps n'est immortel, par suite il n'y a point de corps éternel. Si le monde est un dieu, par le fait qu'il est corporel, il doit être aussi mortel, et il y a un dieu mortel.

D'abord tout corps est susceptible de se transformer en un autre. « La cire, l'argent, le cuivre, peuvent être changés en quelque autre chose » et par suite tout composé de ces matières peut cesser d'exister. De plus, un corps est composé d'éléments, or aucun élément n'est immuable : l'eau, l'air, la terre, le feu, peuvent facilement se dissiper ou se muer les uns dans les autres. Carnéade ajoute même un argument emprunté à Aristote. La substance du vivant est

(1) *Id.*, I, 36.

(2) *Acad.*, I, 36 sq.

formée de plusieurs éléments. Chacun des éléments a son lieu propre vers lequel il tend naturellement. Par conséquent, un assemblage quelconque de ces éléments ne peut subsister éternellement; du moment que chaque élément peut se changer en un autre, se séparer du tout pour retourner en son lieu primitif, une dissociation et une destruction du tout sont inévitables.

Un vivant est sensible au plaisir et à la douleur; il évite ce qui peut lui nuire, c'est-à-dire ce qui est contraire à sa nature et par suite capable de le détruire : toute sensation peut devenir excessive et par là même entraîner la mort. Comme aucun animal n'est exempt de sensation, aucun n'est exempt de mort; et de cela Carnéade se vantait de pouvoir apporter cent raisons.

Les Stoïciens insistaient en disant : c'est le feu qui maintient la vie dans les corps vivants, car la vie c'est la chaleur; le feu est lui-même animé. Mais alors, répond Carnéade, le feu étant principe de vie, est le sujet de la sensibilité, et d'après l'argument précédent il ne peut résister à la mort. Les Stoïciens ne l'avouent-ils pas eux-mêmes implicitement, puisqu'ils reconnaissent que tout feu a besoin d'un aliment, sans lequel il ne peut subsister : le feu pas plus que les autres éléments n'est donc éternel de sa nature, et le cosmos, tel que le conçoit Chrysippe, ne peut être indestructible (1).

De ces objections, la conclusion semble nette. Pour Carnéade le monde n'est point un vivant, mais surtout il n'a point les caractères d'un être éternel, ni d'un dieu. Voilà ce qui n'est pas admissible : les Stoïciens reconnaissent que le monde doit périr, mais alors qu'ils ne disent plus que le monde est un dieu, car un dieu ne peut mourir. De plus, ils disent que l'univers actuel se résoudra simplement en feu, élément dernier dans lequel se transforment tous les êtres. Le

(1) *De nat. Deor.*, III, 12 sq. Pour toutes les objections de Carnéade nous suivons le texte de Cicéron qui nous les expose par la bouche de Cotta. Nous les retrouvons d'ailleurs exprimées en termes identiques par Sextus Empiricus *Adv. Math.* Comparer Cic., III, 29. S. E., 151; Cic., 29, 32. S. E., 139, 141, 143; Cic., 34. S. E., 180-181; Cic., 43. S. E., 182, 187.

feu qui constitue l'essence des choses, qui donne au monde un caractère divin, est au moins éternel et assure ainsi la permanence de l'univers. Erreur, car le feu est un élément et ne peut échapper à la destruction qui atteint tout corps matériel. Le monde n'est donc pas un dieu, il n'est point organisé ni régi par un dieu. Les choses existent et sont vraies sans être le résultat d'une série infinie de causes naturelles; elles ne sont point déterminées avec cette rigueur que leur attribue Chrysippe; il n'y a point de providence au sens stoïcien.

N'allons pas dire non plus que l'univers est le meilleur des êtres. Car les raisonnements par analogie nous entraîneraient aux conséquences les plus absurdes. Nous ne savons pas s'il a été fait pour l'homme et il ne le semble pas. Que de parties sont en effet inhabitables ! Que d'autres sont funestes à notre race ! Et comment oser dire après cela que cet univers a été fait par une divinité bienveillante envers le genre humain ⁽¹⁾, qu'il y a trop d'art dans le monde pour ne pas y reconnaître la main d'un artiste divin ⁽²⁾ ?

Enfin, si l'on fait intervenir Dieu dans l'organisation et la conservation du monde, à quels travaux n'allons-nous pas réduire sa majesté ? Non, le monde n'est point l'œuvre d'un dieu. Pour en expliquer l'ordonnance point n'est besoin d'avoir recours à une intelligence divine, les seules forces naturelles ne suffisent-elles pas à nous en rendre compte ? Est-ce à dire que les néo-académiciens vont admettre la doctrine d'Epicure ? Loin de là, car donner comme cause à la production des êtres la seule déclinaison des atomes, c'est avoir recours à un principe qui, lui-même, est inexplicable et, par suite, ne peut rien expliquer. L'école de Carnéade semble revenir à l'opinion de Démocrite ou même de Straton : cependant un néo-académicien se gardera bien de se prononcer pour une doctrine plutôt que pour une autre ⁽³⁾, car le doute est déjà pour lui un « mol oreiller ».

(1) *Acad.*, I, II, 36.

(2) *Id.*, I, II, 10, 9.

(3) *Acad.*, II, 40 et 48; *De fato*, 14, 16.

Les attaques de la nouvelle Académie sont-elles dirigées uniquement contre les Stoïciens ? C'est peu probable. Au commencement de son traité « De la nature des Dieux », Cicéron se plaint que l'école d'Aristote ne soit pas représentée par un interlocuteur ; puis il se hâte d'ajouter qu'au fond il n'y en a aucun dommage pour les auditeurs, car il n'y a pas de différence entre les Péripatéticiens et les Stoïciens, sinon dans les termes. On pourrait peut-être discuter une telle affirmation, qui appliquée à l'ensemble des systèmes nous semble exagérée ; mais pour ce qui est de la physique, et plus particulièrement de la cosmologie, les attaques de Carnéade portent aussi bien contre Platon et Aristote que contre Chrysippe et Zénon. En somme, les Académiciens ne veulent pas admettre, en dehors des forces physiques, un principe organisateur, qu'il soit distinct ou non de la matière. Ils devaient nécessairement, comme Straton, finir par adhérer au monisme matérialiste des Epicuriens. Si bien qu'au milieu du II^e siècle nous ne trouvons plus que deux attitudes, en somme deux écoles, pour expliquer la production et l'organisation de l'univers : l'une qui reconnaît dans le monde de la finalité, de la beauté, de l'ordre et de l'harmonie, dont elle rend compte par l'intervention d'une cause intelligente et distincte de la matière ; l'autre qui n'admet d'autres causes explicatives que la seule matière avec ses propriétés naturelles, et de cette matière elle ne cherche à connaître ni l'origine ni la raison d'être ; d'un côté on regarde le monde comme un dieu et la demeure des dieux, de l'autre comme un objet purement matériel voué à la destruction comme tout ce qui est corporel.

La lutte contre les Stoïciens ne fut pas menée seulement par les Académiciens. Les disciples de Zénon prétendaient en effet que l'univers périssait par embrasement et se reformait dans la suite ; il avait donc un commencement et une fin. Or nous avons vu que les successeurs de Platon et d'Aristote s'étaient promptement rapprochés et mis d'accord sur la question de l'éternité du monde. Aussi nous semble-t-il probable que vers la fin du II^e siècle, ils faisaient usage d'une argumentation commune contre les philosophes du Por-

tique. Cette argumentation nous a été conservée par Philon dans l'ouvrage que nous avons déjà mentionné sur l'« Indestructibilité du Monde ». Nous savons ce qu'il faut penser de la véracité de cet auteur. Il montre un véritable sans-gêne quand il rapporte les paroles d'autrui et cite des noms propres ⁽¹⁾. Tantôt il met sous un nom, capable de faire autorité, des arguments communs à toute une école; tantôt, par un procédé de vulgaire compilateur, il attribue à un auteur ancien des raisonnements d'origine bien plus récente. Il cite probablement de mémoire et reproduit ce qu'il a entendu dire autour de lui ou lu çà et là. Un certain nombre d'arguments sont mis au compte de Critolaos de Phasèle, chef de l'école péripatéticienne au milieu du II^e siècle; d'autres passent pour avoir été formulés dans l'entourage de Boéthos de Sidon, un Stoïcien, alors qu'ils sont une réfutation des théories stoïciennes et en partie identiques à ceux de Critolaos. L'auteur a mis simplement sous le nom de Boéthos un traité péripatéticien, car il n'a pu connaître directement ce Boéthos, à moins qu'il ne s'agisse d'un autre philosophe du même nom, et péripatéticien du I^{er} siècle. En somme Philon a fait une compilation de raisonnements puisés à diverses sources : il a même pu avoir entre les mains des recueils contenant l'enseignement commun aux écoles anciennes pour défendre le dogme de l'éternité du monde contre les Stoïciens et les Epicuriens. A ce titre, il nous fournit une documentation fort précieuse à condition de ne pas attribuer aveuglément tel ou tel argument à tel ou tel auteur cité. V. Arnim a montré que la plus grande partie de l'ouvrage était d'inspiration péripatéticienne. Aussi nous pouvons croire que nous avons là les diverses preuves dont se servaient Critolaos et les disciples d'Aristote aux II^e et I^{er} siècles avant J.-C. pour prouver que le monde ne devait pas périr. Certains passages rappellent également de plus ou moins loin la vieille école de Platon.

Platoniciens, Péripatéticiens aussi bien que Stoïciens sont d'accord pour reconnaître que l'ordre et l'harmonieuse dispo-

(1) Le par. 22 est ainsi la répétition et le résumé des par. 11, 12, 13, 14.

sition de l'univers sont l'œuvre d'une intelligence organisatrice, qu'ils appellent Dieu. Par suite, si le monde est détruit, il ne pourra l'être que par la cause qui l'a produit, ou tout au moins dont il dépend. Platon avait affirmé dans le *Timée* ⁽¹⁾ que le démiurge ne peut détruire son œuvre, parce qu'il est bon. Trois fois l'idée est reprise et développée par Philon ⁽²⁾. Pourquoi Dieu détruirait-il son œuvre ? Pour l'anéantir et la faire disparaître à tout jamais ? Dans ce cas il n'avait qu'à ne rien produire, mais puisqu'il l'a produit, il ne lui reste qu'à prendre plaisir et à se réjouir en contemplant son ouvrage. C'est précisément ce que fait le Démiurge du *Timée*. Les Stoïciens, il est vrai, n'admettent point un anéantissement complet : tous les corps et tous les êtres doivent se résoudre en feu et de ce feu sortira un autre univers qui succédera à l'univers actuel; après avoir tout absorbé en elle-même, la divinité commencera son travail de restauration et organisera un monde nouveau. Que sera

(1) *Timée.*, 32 C.

(2) Ch. VIII, XVI, XX. Voici le tableau dans lequel Von Arnim (*Die Quellen-Studien zu Pseudo-Philon*, p. 27) résume à peu près l'inspiration de l'ouvrage entier :

PLATONICIENS	STOÏCIENS	PÉRIPATÉTICIENS	
Causes internes et externes. Chap. v.	Causes internes et externes. Chap. XVI.	Le monde est pour lui-même cause de sa permanence. Causes internes. Chap. XIV-XV.	Causes de destruction.
Ruine des composés. Dissociation. Chap. VI-VII.	Division, retranschement, confusion. Chap. XVI.	Addition, retranschement, transposition, altération. Chap. XXII.	Modes de destruction.
La nature ne détruit pas, mais maintient le monde. Chap. VII. Dieu ne détruit pas. Chap. VIII.	Ce que fera Dieu durant ce temps. Chap. XVI.	Dieu ne détruit pas le monde. Chap. XX.	Démonstration théologique.

cet autre monde ? Trois hypothèses sont possibles : Il peut être meilleur, inférieur ou identique au précédent. Supposons qu'il soit meilleur : étant donné que de la nature de l'effet on peut déduire la nature de la cause qui l'a produit, si le monde est meilleur, c'est donc que Dieu est également devenu meilleur. Conclusion absurde, car Dieu est le meilleur des êtres et ne peut devenir meilleur qu'il n'est, puisqu'il est parfait. Le nouveau monde sera-t-il de qualité inférieure ? D'après le principe énoncé tout à l'heure, il faudra conclure que Dieu est devenu lui aussi inférieur à lui-même; ce qui est une nouvelle absurdité; car un dieu qui diminue en perfection se nie lui-même, autant dire qu'il est détruit. Enfin, admettons que l'univers restauré soit identique à celui qui l'a précédé ! C'est ainsi que l'entendent les Stoïciens. En ce cas Dieu serait vraiment un être bien changeant : il se livrerait à des travaux futiles, à des amusements semblables à ceux des enfants qui, sur la grève, construisent des châteaux de sable, puis les renversent pour avoir ensuite le plaisir de les reconstruire ⁽¹⁾. Il n'y a aucune raison pour que Dieu lui-même détruise son œuvre : ce serait contraire à la notion que les Platoniciens aussi bien que les Stoïciens se font de la divinité; l'être parfait et bon, principe de vie, d'ordre et d'harmonie deviendrait soudain principe de ruine, de destruction, de désordre ⁽²⁾, il serait l'auteur du mal : ce serait introduire la contradiction dans son essence même. L'indestructibilité du monde est donc la conséquence de la nature de Dieu et l'argumentation est conforme à la tradition platonicienne.

Dieu mis à part, n'y aurait-il pas à l'intérieur ou à l'extérieur de l'univers des causes susceptibles d'en amener la destruction ? Un Platonicien répondra qu'il n'y a rien en dehors puisque l'univers contient en lui tous les êtres ⁽³⁾. Philon met au compte de Critolaos un autre argument qui semble avoir été suggéré par un passage d'Aristote ⁽⁴⁾. « Ce

(1) PHILON, VIII, p. 14.

(2) *Id.*, p. 20 : ὁ γὰρ ὁ θεὸς οὐκ ἀταξίας καὶ ἀκοσμίας καὶ φθορᾶς.

(3) PHILON, 5, 20.

(4) *Id.*, 14.

qui est pour soi-même, dit-il, cause de bonne santé est exempt de maladies, ce qui a en soi-même la raison de ne point dormir est toujours éveillé ⁽¹⁾. » Aristote avait dit ⁽²⁾ : « L'être qui a quelque chose par lui-même, en est sa propre cause pour lui-même. » Transportons cet axiome dans l'ordre de l'existence, nous pourrions dire : l'être qui est pour lui-même cause de son existence, et par existence il faut entendre la permanence de l'être, est éternel. Le monde qui est cause de l'existence pour les autres êtres, est cause de sa propre existence ⁽³⁾, et par suite éternel. Cet argument ne prouve pas, car il repose seulement sur une définition, savoir : l'être est ce qui possède par lui-même des manières d'être et a ainsi la raison de sa propre existence. De plus l'auteur en fait un usage abusif, car il lui aurait fallu prouver d'abord que le monde est cause d'existence pour tous les êtres qu'il contient et qui le constituent, que, par conséquent, il est pour lui-même la cause de son existence. Suivant ce mode de raisonnement, ne pourrait-on pas conclure également que l'univers est nécessaire ? Mais ce serait aboutir à une affirmation contredite par tous les principes d'Aristote et de Platon; ce serait cependant de la logique à la manière de Philon et de Critolaos.

Ce dernier ne fait d'ailleurs qu'énoncer l'argument qui, plus loin, sera repris sous cette forme : le monde n'a en lui aucune cause de mort, car il n'est sujet ni à la maladie ni à la vieillesse, ni à la faim, qui sont les trois modes par lesquels les vivants sont ordinairement réduits à disparaître. L'univers contient en lui tous les éléments, et par suite aucun corps étranger ne peut agir sur lui ni déterminer une maladie quelconque : il se suffit à lui-même pour assurer son existence et ne peut mourir. Cette démonstration est reprise trois ou quatre

(1) *Anal. post.*, 1, 85b 24.

(2) *Anal. post.*, 92b 13 et 37-38. Un argument semblable se retrouve à peu près dans les mêmes termes chez Ocellos-Lucanos. Philon et Ocellos l'ont sans doute puisé à la même source.

(3) Cet argument, le quatrième de Critolaos est aussi attribué à Boethos sous une forme peu différente, Cf. PHILON, 16, pl. 25.

fois par Philon ⁽¹⁾. Peut-être a-t-elle été suggérée par un passage de Platon ⁽²⁾ ? Aristote ⁽³⁾ l'avait développée et s'en était servi pour prouver contre son maître que le monde ne peut avoir de commencement. Telle que nous la trouvons ici, est-elle dirigée seulement contre les Stoïciens ? Il ne le semble pas. Nous avons vu que Carnéade, se plaçant dans l'hypothèse des philosophes du Portique, d'après lesquels le monde est un vivant, en concluait que ce vivant devrait suivre le sort commun et être sujet à la maladie et à la mort. Critolaos répond que le monde en tant qu'être animé n'a en lui-même aucune cause de mort, qu'il a une sorte d'âme divine incapable d'être affectée en aucune manière par l'une quelconque des causes qui amènent la mort des vivants. Que Critolaos se soit attaqué à la Nouvelle Académie et ait réfuté Carnéade en même temps que les Stoïciens, nous n'en savons rien; nous ne pouvons pas même affirmer avec certitude que l'argument est de Critolaos; car le fait d'assimiler le monde à un vivant est d'un Platonicien ou d'un Stoïcien, non d'un Péripatéticien ⁽⁴⁾.

« Certains, dit Philon ⁽⁵⁾, montrant beaucoup d'habileté, supposent que le monde est au nombre des choses éternelles, et se servent également du mode suivant d'argumentation. » La démonstration est nettement aristotélicienne, peut-être même de Critolaos. Le Stagirite mentionnait, en effet, quatre modes de corruption pouvant entraîner la destruction d'un être : l'addition, le retranchement, la transposition, l'altération. Or, aucun de ces changements ne peut affecter l'univers. On ne peut rien lui ajouter, puisqu'il n'y a rien en dehors de

(1) PHILON, p. 23, 16; p. 25, 5; p. 8, 6; p. 9. *De Provid.*, I, 9 : « Si ergo obnoxius est morbo, tempestati ac corruptioni quidni ipsa quoque vita non demum privetur. »

(2) *De Rep.*, II, 380 d-e, 381 b sq.; *Tim.*, 32c.

(3) *De Caelo*, 279a 18 sq.; *De Phil.*, 3.

(4) Philon met dans la bouche d'Aristote la réflexion suivante qui montre bien quel cas il faut faire de ses citations, au moins quant à l'auteur auquel il les attribue : « Il disait (Aristote) qu'autrefois il craignait que les vents, les tempêtes, le temps, l'usure ne fassent tomber sa maison, maintenant il éprouve une crainte bien plus grande en entendant les discours de ceux qui détruisent l'univers. » Il s'agit évidemment d'un successeur d'Aristote, car à son époque aucun philosophe n'affirmait la destructibilité du monde.

(5) p. 22.

lui, et qu'il contient tout en lui-même. Pourrait-on en retrancher une partie? On obtiendrait alors un nouveau monde plus petit que le premier, mais il ne pourrait subsister, car dans un corps la partie qui tient son existence du tout ne peut continuer d'être une fois séparée de ce tout. Peut-on admettre une transposition d'éléments? C'est impossible, car chacun occupe son lieu naturel, la terre et l'eau plus lourds par nature, se trouvent au centre, l'air et le feu plus légers sont situés en haut. La théorie du lieu naturel fournit ainsi une preuve assez imprévue de l'indestructibilité du monde. L'auteur se complaît à la développer avec abondance ⁽¹⁾. Dans les corps composés, l'union des éléments est contre nature ou conforme à la nature : chaque élément occupe son lieu propre ou un lieu contre nature. Ainsi, dans les vivants, il y a des mouvements contraires à la nature des composants, c'est pourquoi il y a dissolution et mort du composé, étant donné que chaque élément tend à retourner en son lieu propre. Mais le monde est exempt de pareil désordre et de pareil trouble : pour qu'il soit corruptible, il faudrait que chaque partie ne soit pas en son lieu propre, ce qu'il n'est pas même permis de concevoir. Chaque chose est, en effet, bien à sa place, puisqu'elle y reste, et il ne peut y avoir de changement pour une position meilleure. » Il faut donc conclure que l'univers ne peut périr par transposition de ses parties.

Reste l'altération : elle est réelle, mais elle ne peut être cause de la destruction du monde. Toute l'argumentation est attribuée à Théophraste, et elle pourrait tout aussi bien être de Critolaos ou d'un autre Péripatéticien réfutant Zénon; elle tend à prouver que s'il y a altération, c'est-à-dire destruction partielle sur un point de l'univers, il y a compensation sur un autre point : l'élément altéré récupère en définitive ses pertes ⁽²⁾. Il est donc inutile d'appliquer le syllogisme stoïcien : tout composé dont les parties sont périssables est lui-même périssable. Or, des parties de l'univers périssent : donc l'univers est périssable. Non, l'univers n'est point périssable

(1) Ch. vi, vii, p. 10-11; ch. xxii.

(2) Chap. xxi, p. 33, 8-13, 27 et 22; *De Prov.*, i, 9.

à cause de la destruction de ses parties. D'une part, ces destructions partielles ne se produisent pas toutes au même moment; d'autre part, l'élément qui périt se transforme en son voisin avec retour en sens contraire; ainsi les altérations assurent l'immortalité du tout plutôt qu'elles ne produisent sa ruine: et l'univers est indestructible.

Les partisans de Boethos, dit Philon ⁽¹⁾, affirment qu'un être peut périr de trois manières, et l'auteur énumère, en effet, celles que les Stoïciens admettent. Mais l'explication de ces modes de destruction se retourne contre leur doctrine et fournit une nouvelle série de preuves d'éternité assez semblables aux précédentes. Un être peut mourir par division, retranchement, confusion. Ainsi on dit qu'une armée est détruite quand les soldats sont dispersés; la cire qui perd ses qualités naturelles n'est plus de la cire, et les éléments qui entrent dans la composition d'un remède cessent d'exister en tant qu'éléments. Quand il s'agit des diverses parties du monde, les Stoïciens reconnaissent que l'union est parfaite, que la nature qui contient l'univers a une puissance invincible, est supérieure à toute chose sensible et à tout mal susceptible de mettre en lui la division ⁽²⁾. Il ne peut y avoir retranchement de qualité, puisque l'ordre doit persister jusqu'à l'embrasement final. Enfin la confusion est impossible entre les éléments, car si elle se produisait, autant vaudrait affirmer que l'univers est rentré dans le néant; et si chaque élément perdait sa qualité en s'unissant aux autres, il faudrait dire que tous les éléments seraient détruits par là-même, et l'univers ne serait pas possible.

En somme, aucun mode de destruction naturelle reconnu par les écoles stoïciennes, platoniciennes et péripatéticiennes, n'est applicable au monde. Philon, résumant les opinions admises par les philosophes de l'époque antérieure, déclare tantôt que la nature ne détruit pas l'univers, mais le conserve en jouant le rôle d'une véritable divinité, tantôt qu'il n'y a ni

(1) Chap. xvi, p. 25, 17 sq.

(2) La même affirmation se retrouve dans le *De natura Deorum*, II, 33, 45. Cicéron la tenait sans doute de Posidonius son maître ou de tout autre stoïcien, il a dû la puiser à la même source que Philon.

à l'extérieur ni à l'intérieur du monde aucune cause capable d'en amener la ruine, tantôt enfin que Dieu ne peut faire périr son œuvre sans déterminer un changement dans son être, ce qui serait contraire à son essence immuable. En supposant que le créateur anéantisse son ouvrage, que lui resterait-il à faire dans la suite du temps ? Selon les principes d'Aristote, l'acte du premier moteur est de mouvoir le monde d'une manière ordonnée et harmonieuse : si le monde est détruit, il n'y a plus d'activité divine et la divinité inactive est inutile ⁽¹⁾, autant dire qu'elle est détruite elle-même ; surtout si on assimile Dieu à l'âme du monde, comme l'ont fait les Stoïciens, Dieu doit mourir avec le monde.

Plaçons-nous dans l'hypothèse d'un embrasement suivi d'une restauration du cosmos ; les éléments, disent les disciples de Zénon, sont absorbés par le feu, transformés eux-mêmes en feu. D'abord on ne voit pas pourquoi ils sont transformés en feu, plutôt qu'en air ou en eau. Admettons cependant qu'ils deviennent tous du feu : comment ce feu va-t-il subsister ? Il n'y a pas de feu possible sans matière inflammable servant à l'alimenter ; le feu n'ayant plus de combustible devra s'éteindre, si bien qu'il n'y aura plus de matière pour la restauration de l'univers. On insistera peut-être en disant : tout naît d'une semence et retourne à sa semence. Mais quand tout est brûlé, il n'y a plus de semence à moins de dire que le monde est à lui-même sa propre semence. Si tous les éléments sont transformés en feu comme en leur propre semence, la semence occupera plus de place que les corps qui doivent naître d'elle, ce qui est une absurdité. Enfin on assimile le monde à un vivant, plante ou animal ! Mais a-t-on jamais vu un vivant qui se résout en sa semence pour en renaître à nouveau ? Quand la femelle de l'animal est morte, il n'y a plus de génération possible. Il faut en effet à la semence un milieu favorable pour son développement. Or, si le monde est transformé tout entier en semence, cette semence est incapable de produire quoi que ce soit par elle-même et abandonnée à elle seule, elle manque des conditions

(1) PHILON, *o. c.*, chap. xvi, p. 26-27.

qui lui permettraient de se développer. Encore une fois on peut dire que le monde ne doit point périr, même en se transformant en un élément primitif d'où il est sorti pour en renaître dans la suite : il est donc immortel.

Les Stoïciens s'étonnent-ils qu'un être puisse subsister toujours, comme s'il s'agissait d'un fait contraire à la nature? Mais, tout en professant que le monde doit périr, ils admettent eux-mêmes qu'il existe quelque chose d'impérissable ⁽¹⁾ : ces naturalistes affirment que l'*εἰμαρμένη*, le destin, la fatalité qui régit les choses, n'a pas eu de commencement et n'aura point de fin. Du moment que le destin qui unit les parties du tout est éternel, déclarer ensuite que l'univers est éternel, c'est affirmer simplement une chose évidente. Si l'âme qui assure l'union est immortelle, le corps auquel elle est liée, doit être aussi immortel. Enfin ne constatons-nous pas qu'en fait chaque partie de ce monde, que ce soit une plante ou un animal, tend à prolonger son existence ⁽²⁾ ? Le tout ne peut être inférieur aux parties et doit tendre aussi à garder l'existence; mais tandis que les parties sont détruites par des causes intérieures ou extérieures à elles-mêmes, le tout, nous l'avons vu, n'est exposé à aucune de ces atteintes funestes; il vivra donc éternellement avec son corps et avec son âme ⁽³⁾, cette âme qui est éternelle par nature et ne peut vivre sans un corps.

Tels sont les arguments réunis par Philon pour prouver que l'univers ne peut être détruit ni finir d'exister. Ils nous montrent que la question de l'éternité du monde occupa une place importante dans les débats philosophiques aux II^e et I^{er} siècles av. J.-C. Le problème n'a plus toute l'ampleur qu'il avait dans le système d'Aristote ou même de Zénon et semble réduit à des discussions d'école : ne serait-il pas même devenu un sujet d'exercice pour former les élèves au raisonnement et au développement dialectique ? Philon nous en aurait conservé les divers schémas présentés sous des formes assez ressemblantes. Mais ces schémas, séparés de l'ensemble des sys-

(1) PHILON, xv, p. 24.

(2) *Id.*, chap. ix, p. 15-16.

(3) *Id.*, chap., vii, p. 12-13.

tèmes, n'ont plus guère d'intérêt par eux-mêmes. Savoir si le monde a commencé et doit périr ou bien est éternel n'a d'importance que dans la mesure où de la solution apportée découlent des conséquences théologiques, métaphysiques et morales. Il en était bien ainsi des dogmes de Platon, d'Aristote et de Chrysippe. Pour ces philosophes la question de l'origine et de l'organisation du monde avait une place importante dans leur système. Leurs successeurs du ⁱⁱ^e et du ⁱ^{er} siècle en ont fait l'objet d'une étude séparée et se perdent en des discussions purement dialectiques d'un intérêt secondaire. Ainsi en est-il souvent aux époques de décadence : les maîtres et les initiateurs ont, par leur génie, épuisé les grandes questions, leurs disciples sont réduits à développer quelques points secondaires de leur doctrine.

Aussi ne faut-il pas s'étonner si la plupart de ces arguments ne sont en majeure partie que le développement de principes énoncés par Platon ou Aristote, quand ils n'en sont pas la répétition pure et simple. De plus, le procédé de démonstration par l'absurde fréquemment employé n'a jamais été regardé comme une forme excellente de raisonnement. Nous avons là un véritable arsenal d'arguments que les auteurs postérieurs, les Proclus, les Philopon reprendront à leur tour pour les développer avec une grande abondance verbale. Philon ou les auteurs qu'il reproduit en ont fixé les grandes lignes pour longtemps.

L'ouvrage de « l'Indestructibilité du Monde » contient surtout des preuves de l'éternité de l'univers. Cependant l'auteur ne s'en tient pas là, et, reproduisant ses sources, il rappelle le principe aristotélicien, selon lequel ce qui ne doit point périr ne doit pas avoir eu de commencement. « La destruction suit la naissance, l'indestructibilité, l'absence de commencement (1). » Ceci l'amène à citer, du péripatéticien Critolaos, deux arguments qui prouvent que le monde n'a ni commencement ni fin. Le premier repose sur le fait de la génération humaine. Le raisonnement est déjà dans Théo-

(1) *Id.*, chap. vi, ix, xvi sq.

phraste ⁽¹⁾, et peut-être avait-il été esquissé par Aristote lui-même. C'est donc encore un thème usité dans les écoles. Voici comment l'exposait Critolaos d'après Philon : les individus vivants naissent et meurent, mais les espèces sont éternelles, sans commencement ni fin. Si le monde était né, la terre serait également née, l'homme aurait aussi commencé d'exister. Or, le genre humain ne peut avoir d'origine, car pour qu'un homme naisse, il faut un couple antérieur, et nous sommes réduits à faire ainsi une régression à l'infini. Donc l'humanité n'a point commencé, la terre n'a point commencé, l'univers n'a point commencé. Ramené à ces proportions, l'argument semble trop bref à notre compilateur qui développe toutes sortes de lieux communs, fait des citations et même des réflexions saugrenues. Combien sont ineptes les poètes, sans doute disciples d'Epicure, quand ils racontent la naissance de l'homme engendré par la terre ! Si la terre avait ce pouvoir autrefois, pourquoi ne l'a-t-elle plus aujourd'hui ? Ne passe-t-elle pas aussi pour avoir produit des monstres et nous ne la voyons plus en produire. Que la terre engendre des hommes, ce serait s'écarter de l'ordre habituel des choses, épargner les douleurs aux femmes enceintes, supprimer les spasmes de l'enfantement, etc. Après de longs développements de ce genre l'auteur déclare sur un ton grave : « Il faut bien savoir que de toute éternité les hommes naissent successivement des hommes. » Se rappelant ensuite que le but de son ouvrage est de réunir les arguments qui servent à prouver l'immortalité du monde, il ajoute : « La race humaine durera éternellement » ; puis il revient à son idée première et conclut en disant : « Si l'homme est éternel, lui qui n'est qu'une partie infime de l'univers, *a fortiori* le monde n'a pas eu de commencement, en sorte qu'il ne doit point périr ⁽²⁾. »

(1) Cf., CENSORINUS, *De die natali*, chap. x, p. 9 : « Sed prior illa sententia qua semper humanum genus fuisse creditur, auctores Pythagoram Samium et Ocellum Lucanum... Aristoteles quoque Stagiritis et Theophrastus, multique præterea non ignobiles peripatetici idem scripserunt. » La réfutation de cet argument est donnée par Philon (*De Prov.*, I, 5-6) : L'humanité n'existe que dans les individus, du moment que l'homme naît, l'humanité a dû suivre la même destinée et commencer.

(2) *Id.*, PHILON, 13, 22, 18 et sq.

Critolaos avait un autre raisonnement pour prouver que le monde n'a pas eu de commencement; ce n'est, il est vrai, qu'une démonstration par l'absurde selon le procédé que nous connaissons déjà. Le monde est un vivant, disent les Stoïciens. Supposons qu'il soit né; il doit suivre la loi de développement des êtres et passer par tous les degrés de l'âge. Il a été enfant, adulte, arrive à l'âge mûr, pour vieillir et mourir. De plus, c'est un vivant intelligent, il a même une intelligence supérieure puisqu'il est Dieu. Or, il n'a pu avoir cette intelligence qu'au moment où il a été suffisamment avancé en âge. Et avant ce moment, était-il vivant, raisonnable, était-il même un monde? Autant de suppositions ridicules : l'univers a dû avoir et aura éternellement un corps et un esprit parfaits ⁽¹⁾. Il n'a donc pu naître pas plus qu'il ne doit mourir.

Enfin, suivant la tradition d'Aristote, la notion de temps servait à prouver l'éternité du monde ⁽²⁾. Philon la rapporte et la déclare la plus forte entre toutes. « Si le temps n'a pas commencé, le monde n'a pas commencé. » Pour Platon, les jours, les nuits, les mois, les années sont des termes indicateurs du temps; or, ces divisions de la durée ne peuvent exister sans le mouvement du soleil et la révolution du ciel entier. Selon la formule stoïcienne, le temps est la mesure du mouvement de l'univers; temps et monde naissent donc simultanément et le second est la cause du premier. Or, d'après la conception d'Aristote, le temps ne peut avoir ni commencement ni fin. En effet, le passé, le présent, l'avenir sont des parties du temps. Si l'on dit « avant l'existence du monde », on suppose qu'il y avait déjà du temps, et comme le temps ne peut exister sans le monde, autant dire que le monde existait avant d'être créé et le temps avant le temps. Aristote nous a montré qu'il y a là une contradiction de termes. Un subtil Stoïcien dira peut-être que le temps mesure seulement le mouvement du monde actuellement ordonné, comme il mesurait

(1) *Id.*, 14, 23., sq. Le même argument est rapporté également par Varron comme étant de Critolaos : « Nec natus nec moritur, viget, veget utpote plurimum mundus, quod contendit, demonstravit, evicit Critalaos », Menippea, 268.

(2) PHILON, 2, 19, 20-21.

et mesurera le mouvement du cosmos transformé en feu. L'éternité du temps est ainsi assurée. Erreur ! car le temps ne se comprend qu'avec un mouvement ordonné : dans le désordre et la confusion qui précéderent ou suivront le monde actuel, on ne peut concevoir de temps. Cet argument n'est pas plus original que les précédents, car il n'est que la reproduction résumée d'un passage du « De Caelo » ; mais c'est au compilateur que Proclus et Philopon l'emprunteront dans leur querelle sur l'éternité du monde. Comme c'est l'un des plus vigoureux d'Aristote, ses disciples ne pouvaient manquer d'en faire usage dans les écoles du II^e et du I^{er} siècle avant notre ère.

A cette même époque, les Pythagoriciens subissaient eux aussi l'influence d'Aristote et professaient à leur tour la croyance à l'éternité du monde. Philon ⁽¹⁾ cite l'un d'eux, appelé Ocellos, lequel nous est connu également par Sextus Empiricus ⁽²⁾. Son raisonnement devait être à peu près le suivant : « L'univers me semble, dit-il, indestructible et non né ; il était en effet et sera toujours ; s'il était né dans le temps, il ne serait pas encore ; donc l'univers est indestructible et non né. » Il ne pouvait naître, en effet, car de quoi serait-il né ? Et s'il était détruit, il serait transformé en autre chose, et cette autre chose ne serait simplement qu'une forme nouvelle de l'univers ; il ne peut retomber au néant, pas plus qu'il n'est sorti du néant, ne peut passer du meilleur au pire, pas plus qu'il n'est passé du pire au meilleur. Tout être soumis à la génération a trois termes et deux intervalles : la maturité, la mort. Mais l'univers pris dans son ensemble est toujours le même ; comment pourrait-il se transformer puisqu'il contient tout en lui ! Alors qu'un être ne se transforme et ne se développe qu'en s'unissant à un autre et en l'absorbant. L'univers est toujours parfait et subsiste durant toute l'éternité. Comme les Platoniciens, Ocellos rappelle qu'il n'y a ni au dedans ni au dehors du monde aucune cause capable de le détruire. « L'harmonie maintient le monde, et sa cause, c'est Dieu. C'est la

(1) Chap. v, 3.

(2) *Adv. Math.*, ix. frgt Mullach, 393, 394.

nature qui produit en lui l'harmonie et l'empêche de tomber dans le désordre ⁽¹⁾. » Enfin la forme et le mouvement de l'univers, le temps, sa substance sans commencement ni fin, montrent qu'il n'est ni créé, ni destructible : la substance est toujours circonscrite dans les mêmes limites et immuable; son mouvement se fait en cercle, la forme la plus parfaite, toujours égale et semblable à elle-même, sans commencement ni fin; il en est de même pour le temps dans lequel s'accomplit le mouvement. » Après avoir énoncé ces raisonnements, l'auteur conclut avec une sorte de contentement : « Toutes ces preuves montrent suffisamment que le monde est non créé et indestructible. Ce que nous avons dit suffit à ce sujet. »

Pendant si la substance est immuable et l'univers éternel, cela n'empêche pas les changements de s'accomplir en lui. « La cause de la formation l'est aussi de la dissolution. Tout ce qui est né est mortel et tend à retourner en la matière dont il est formé ⁽²⁾. » Comme Aristote, Ocellos admet que la région sublunaire est soumise à la génération et à la destruction : c'est dans ce sens qu'il faut entendre les fables grecques, attribuant la formation des choses à Inachos, fils de l'Océan et de Téthys. Il ne s'agit point en cela d'un commencement absolu mais d'une simple transformation; de même que les générations se succèdent et ne laissent pas moins l'espèce humaine éternelle, de même les éléments cosmiques naissent les uns des autres; le monde a en lui l'élément actif et l'élément passif de la génération : il se renouvelle sans cesse et éternellement lui-même, ce qui assure sa pérennité ⁽³⁾.

La cosmologie stoïcienne fut donc aux deux derniers siècles avant notre ère, l'objet de violentes attaques de la part des autres écoles. C'est aux disciples de Zénon beaucoup plus qu'à ceux d'Epicure que s'en prennent les Platoniciens, les Académiciens, les Péripatéticiens et même les Pythagoriciens. Le coup fut redoutable pour leur dogmatisme, si bien qu'ils

(1) Stob., *E. Ph.*, I, 139.

(2) Stob., I, 140.

(3) *Id.*, I, 175; *id.*, I, 140. Des affirmations semblables attribuées à Philolaos nous ont été transmises par un texte qui doit être de la même époque : ce devait être l'opinion admise dans l'école pythagoricienne. Stob., I, 172.

durent abandonner toute métaphysique, « pour se renfermer dans une morale aussi noble et élevée que dépourvue de base solide » (1). Détruire la physique et la cosmologie de Chrysippe, c'était en effet ruiner tout le système, puisque la morale était fondée sur la physique et garantie par le déterminisme de l'univers. Les Stoïciens essayèrent de sauvegarder l'ensemble de leur système, mais durent lui faire subir quelques transformations, spécialement sur la question de l'origine et de la destinée du monde.

Devant les attaques de Critolaos, déclare Philon (2), Boéthos de Sidon et Panétius, « hommes très versés dans les théories stoïciennes, abandonnèrent les embrasements et les restaurations pour revenir au dogme plus vénérable de l'indestructibilité du monde », et même ils le firent savoir à leur adversaire. Il paraît aussi que Diogène de Babylonie, qui, dans sa jeunesse, avait admis les embrasements, y renonça sur la fin de sa vie (3). Que valent ces affirmations ? Boéthos était probablement, et Panétius sûrement, d'une génération plus jeunes que Critolaos ; ils ne furent donc point attaqués par lui, et s'ils changèrent d'avis, ce ne fut point sous son influence. D'ailleurs, bien avant Diogène de Babylonie, Zénon de Tarse, disciple de Chrysippe, et son successeur comme chef de l'école Stoïcienne, avait déjà des doutes sur l'embrasement du monde, et finit par abandonner la doctrine (4). Les Stoïciens postérieurs n'avaient donc plus à réformer sur ce point l'enseignement de l'école. Boéthos, au dire de Diogène (5), cessa de regarder le monde comme un vivant ! C'était sans doute l'effet des attaques de Carnéade et de la nouvelle Académie, si toutefois les dates permettent une telle interprétation. Sur ce Boéthos, nous n'avons point d'autre renseignement, puisque nous savons déjà ce que penser de l'authenticité des raisonnements que lui prête Philon.

Panétius, renonçant à toute étude sur les dieux, comme

(1) Ch. VIII, *Rev. de l'Instruction publique en Belgique*, 14 (1885), p. 449.

(2) Chap. XV, XXIV, XVIII à XXV, 4.

(3) *Id.*

(4) DIELS, *Dox. Gr.*, 469a 3 et sq.

(5) Liv. VII, 143.

inutile et oiseuse ⁽¹⁾, continua à fonder son système de morale sur la physique. Puis il réforma sur plusieurs points la doctrine stoïcienne. Tout en admettant l'existence du destin et de la Providence, il croit que le monde est immortel et qu'il ne vieillit point : jamais il ne changea d'opinion en cette matière. Tous les témoignages que nous possédons en dehors de Philon sont unanimes ⁽²⁾ pour lui attribuer cette opinion. Panétius croit donc plus sûr et plus convenable d'admettre l'indestructibilité du monde plutôt que sa transformation en feu. Admet-il cependant qu'il y ait eu un commencement d'organisation de l'univers ? C'est probable, et, bien que Stobée emploie le terme αἰδιότητος, il est possible d'entendre cette éternité dans le sens d'une durée indéfinie après une création primitive ⁽³⁾.

Le Stoïcien le plus célèbre de la fin du II^e siècle av. J.-C. fut sans contredit l'élève de Panétius, Posidonius de Rhodes. Géographe, astronome ⁽⁴⁾, philosophe, il écrivit de nombreux ouvrages, aujourd'hui perdus; mais l'influence de ses œuvres sur les écrivains postérieurs païens ou chrétiens, fut si considérable ⁽⁵⁾, que nous pouvons en retrouver les idées principales. Son livre le plus important pour la reconstitution de son système cosmologique, fut un commentaire au Timée; bien que Stoïcien, Posidonius regarde Platon ⁽⁶⁾ comme son maître; comme il a de fortes tendances pythagoriciennes, il retrouve facilement cette même inspiration dans le Timée et s'applique à la mettre en évidence. Pour connaître sa doctrine, au moins

(1) STOB., *E. Ph.*, I, 20, p. 46; EPIPH., *adv. haer.*, III, 2, 9, 41.

(2) DIOG. LAER., VII, 142; STOB., *E. Ph.*, I, 20, p. 171; EPIPH., *O. C.*; CIC., *De nat. Deor.*, II, 46, 118; ARNOBE, *Diels, Dox. Græci*, p. 172c.

(3) CIC., *De nat. Deor.*, II, 84.

(4) Il s'adonna aussi à l'astrologie, selon la mode du temps. Saint Augustin dit de lui (*De civ. Dei*, V, 2) qu'il était un philosophe « multum astrologiæ deditus ». D'après Cicéron il aurait même écrit cinq livres sur la divination. (*De div.*, I, 4).

(5) « Nous pouvons peut-être le comparer à un peintre dont très peu d'œuvres subsisteraient, mais dont le style brillerait reflété par toute une école de disciples. De même, derrière la littérature philosophique de l'antiquité à son déclin, se dresse cette grande figure unique ». E. BEVAN, *Stoïciens et Sceptiques*, p. 82.

(6) DIOG., VII, 138 : ὡς ὁ Πλάτων ἡμᾶς ἐδιδάξεν; SEXTUS, *Emp. adv. Log.*, I, 93; PLUT., *Placita.*, XXII, 1173.

dans les grandes lignes, nous nous en rapporterons surtout à Cicéron qui suivit ses leçons à Athènes ⁽¹⁾, à Philon, à Chalcidius ⁽²⁾, au petit traité « Du Monde » faussement attribué à Aristote ⁽³⁾ : les Pères de l'Eglise eux-mêmes, qui s'en inspirèrent pour leurs commentaires à la Genèse ⁽⁴⁾, nous fourniront plusieurs renseignements précieux.

L'univers est constitué « par le ciel, la terre, les natures qu'ils renferment » ou par les dieux, les hommes et tout ce qui a été créé par eux ⁽⁵⁾. Comme Stoïcien, Posidonius croit que l'intelligence divine est immanente à son œuvre; la divi-

(1) CIC., *De nat. Deor.*, I, 7; PLUT., *Vit., Par.*, 1173, 39.

(2) Auteur latin et chrétien, vraisemblablement du IV^e siècle, qui reproduit divers passages des commentateurs du Timée, spécialement d'Adraste lequel s'était inspiré de Posidonius.

(3) L'ouvrage fut probablement rédigé à Alexandrie vers la fin du II^e ou le début du I^{er} siècle av. J.-C. et fut traduit en latin par Apulée. Selon un procédé fréquemment usité à cette époque, il fut attribué à un auteur célèbre. (Cf., V, CAPELLE, *Die Schrift von der Welt*.) Il contient des passages franchement péripatéticiens, mais dans l'ensemble il est d'inspiration stoïcienne. Capelle prétend même que l'auteur est un stoïcien désireux de vulgariser les idées de Posidonius, spécialement en météorologie. C'est ainsi qu'il nous a transmis les opinions du philosophe de Rhodes sur la constitution et l'éternité du monde. Zeller a montré que le livre n'était pas de Chrysippe, ni de Posidonius, mais d'un péripatéticien qui a connu Posidonius, ou tout au moins les milieux stoïciens. On y trouve aussi des passages platoniciens ou pythagoriciens, particulièrement ceux qui traitent de l'harmonie et des nombres. D'après le P. Lagrange (*Rev. Thomiste*, N. S., X, n^o 45, p. 201 et sq.), le *περί κόσμου* ne serait pas antérieur à la deuxième moitié du I^{er} siècle avant J.-C. L'auteur aurait été influencé par le monothéisme juif, et aurait résolu d'après la conception juive les rapports entre le monde et le Dieu transcendant; ce serait un Juif un peu antérieur à Philon. « Ce livre, dit le P. Lagrange, est le résultat le plus élevé de la pensée grecque sur la beauté et l'ordre du monde, sur les rapports du monde et de Dieu. »

(4) Nous nous en rapportons sur ce point à l'ouvrage remarquable de K. GRONAU, *Posidonius und die judisch-christliche Genesisezese*, Leipz. 1914 : « Posidonius, dit Gronau, fut pour le Timée, ce que Philon fut pour l'ouvrage juif de la création. » Que cet auteur se soit parfois laissé aller à des subtilités exagérées ou ait tiré des conclusions un peu forcées, il n'en reste pas moins vrai que son ouvrage a une haute valeur comme critique et restitution de textes. Cf. aussi l'ouvrage plus récent de K. REINHARDT, *Posidonius*, Munich, 1920.

(5) DIOG., VII, 138. *De mundo*, 391b 9 : κόσμος μὲν ἐστὶν ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς, καὶ τῶν ἐν τοῦτοις περιεχομένων φύσεων λέγεται δὲ καὶ ἐτέρως ὁ κόσμος ἢ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπο θεῶν τὲ καὶ διὰ θεῶν διαφυλαττομένη. » Cette définition attribuée par Diogène à Posidonius est aussi celle des autres Stoïciens, STOB., I, 444. Philon en donne également une

nité joue par rapport au corps de l'univers le même rôle que l'âme de l'homme par rapport à son corps ⁽¹⁾ et l'esprit circule en lui comme l'âme en nous ⁽²⁾. C'est elle qui maintient l'union et l'harmonie entre les parties et les éléments les plus divers, car l'harmonie est faite de l'union des contraires ⁽³⁾. Que Posidonius ait insisté sur cette beauté par réaction contre les Epicuriens, c'est fort probable. Cicéron qui, dans ses *Académiques* ⁽⁴⁾, l'appelle son ami intime, s'élève précisément au même endroit contre ceux qui attribuaient la formation de l'univers à une rencontre fortuite d'atomes : « L'univers est l'œuvre d'une intelligence, sinon l'homme serait plus adroit en représentant un globe céleste que la nature en le faisant ⁽⁵⁾. » Balbus, qui dans le traité « Sur la nature des Dieux » représente le stoïcisme, ne peut manquer de reproduire l'enseignement de Posidonius, dont Cicéron avait été l'élève. Aussi déclare-t-il : « Ce ne serait pas être un homme que d'attribuer au hasard ce qui est conduit avec tant de raison, que notre raison ne peut l'atteindre ⁽⁶⁾. » Quel homme sensé peut croire que des atomes voltigeant au gré du hasard aient formé cet arrangement des astres et cet ordre du ciel, ou qu'une nature sans intelligence et sans esprit ait pu faire des choses, qui, non seulement ne peuvent être faites sans esprit, mais dont les beautés ne peuvent être comprises que par un esprit supérieur ⁽⁷⁾ ! « Et l'homme, ce roi de la nature, semblable à la divinité, quelle pourrait être son origine ? » « Je vous le demande, dit encore Balbus, quel a été ce grand hasard, cet

semblable : *De prov.*, I, p. 10 « Mundus est autem secundum Platonem harmonia quædam caeli et terræ et earum naturarum quæ in eis sunt. Constant ex igne, terra, aqua, ære necnon ex diis, dæmonibus, hominibus, animalibus, plantis atque materia. »

(1) *Dio.*, VII, 138.

(2) *Dio.*, VII, 138.

(3) *De mundo*, 396b 7 sq.

(4) II, 36.

(5) Posidonius passe pour avoir le premier dans l'antiquité représenté le monde par une sphère. Cf. *Cic.*, *De nat. Deor.*, II, 88 : « Quod si in Scythiam aut in Britanniam sphaeram aliquis tulerit hanc quam nuper familiaris noster effecit Posidonius. »

(6) *De nat. Deor.*, II, 97.

(7) *Id.*, II, 115.

heureux concours d'atomes, qui soudain fit naître les hommes avec l'aspect des dieux ⁽¹⁾ ? » Si tout est l'œuvre des atomes et du hasard, pourquoi ne feraient-ils pas aussi un portique, un temple, une maison, une ville, œuvres moins compliquées et certes beaucoup plus faciles ?

Le monde ne peut qu'être l'œuvre d'une intelligence divine, et il suffit de constater l'ordre et l'harmonie de cet univers pour croire à l'existence des dieux qui en sont les auteurs : c'est en effet par la beauté du monde que Balbus prouve qu'il doit exister une divinité ⁽²⁾ : « La régularité du mouvement des astres, l'évolution invariable du ciel, l'orbite spéciale au soleil, à la lune, à tous les astres, leur utilité, leur beauté, leur harmonie, la seule vue de tout cela n'indiquerait-elle pas assez que ce ne peut être un effet du hasard ⁽³⁾. » L'ordre des astres... prouve qu'ils sont mus par une divinité ⁽⁴⁾ : leurs courses sans fin et éternelles en leur régularité admirable et même incroyable, démontrent qu'il y a en eux une puissance et une intelligence divines, et celui qui ne sent pas qu'ils possèdent un pouvoir divin est incapable de sentir quoi que ce soit ⁽⁵⁾. » Quiconque pénètre dans une maison, une école, une place publique, en voyant partout la disposition ordonnée, la mesure, la discipline, ne peut croire que cela s'est fait sans cause ! A plus forte raison devant l'ordre de l'univers, il faut conclure que tous ces mouvements sont réglés par quelque intelligence ⁽⁶⁾. »

La divinité assure donc l'harmonie de l'univers : c'est ce qui constitue la Providence ou le destin, laquelle ne réside pas

(1) *Id.*, I, 90-91.

(2) *De nat. Deor.*, II, 13-16. Cette méthode qui consiste à s'élever des choses naturelles à la contemplation de Dieu, fut employée par les Pères. Cf. spécialement Greg Nysse, 25 B-187 B. Nous avons sans doute là une des causes du succès de Posidonius auprès des auteurs chrétiens.

(3) *De nat. Deor.*, II, 15-44.

(4) *Id.*, II, 44.

(5) *Id.*, II, 55; *Id.*, II, 15; *De Mundo* 397a 13 sq.

(6) PHILON, *De Prov.*, I, 2, montre aussi que le monde est une œuvre divine et cela non point « Per rixosam disputationem, sed per evidentium contemplationem rerum visibilium petitam, contendam perficere demonstrationem; *Id.*, 4, 4; *Id.*, 13, 15, 16. Les textes correspondent avec ceux de Cic. *Id.*, 23, 24.

également dans toutes les parties ⁽¹⁾ : le ciel est le chef du monde ! et même l'âme du monde, providence ou divinité, est concentrée dans le soleil, qui éclaire la terre, donne l'existence aux vivants, fait grossir et mûrir les fruits, produit les jours et les nuits, les saisons et les années, mieux que cela, fait que les hommes sont noirs, blancs, blonds, etc. ⁽²⁾. Cette même idée se retrouve développée dans le traité *Du Monde*. Dieu préside à l'ensemble sans s'occuper des détails qui pourtant s'accomplissent par son autorité. Il habite le sanctuaire du ciel et ne s'abaisse pas aux fonctions qui ne conviendraient pas à sa dignité. C'est pourquoi il est comparé à Cambyse, à Xerxès, à Darius, qui vivaient dans leurs palais, invisibles pour le vulgaire, mais qui, par leurs agents, administraient néanmoins un empire immense. Ce que le pilote est dans le vaisseau, le cocher sur son char, le choriphée dans le chœur, la loi dans la cité, le général dans son armée, Dieu l'est dans le monde. Il habite l'Olympe le plus élevé, l'éther ; mais il a répandu dans les parties de l'univers des puissances intermédiaires, dans le soleil, la lune, les étoiles et les planètes ⁽³⁾. Chaque être a sa raison séminale, son âme, sa parcelle de divin, et toutes ces âmes sont réglées par l'âme universelle, la divinité suprême, qui assure l'unité et l'harmonie dans la diversité des êtres, grâce à l'unité de commandement. Posidonius a subi l'influence d'Aristote ; il a dégagé la divinité de l'univers qu'elle gouverne. Celle-ci assez ressemblante au premier moteur des Péripatéticiens, étend son action sur toutes les parties du monde. « Au gré de notre stoïcien, dit P. Duhem ⁽⁴⁾, il suffit à Dieu pour mener son action providentielle sur le monde, d'imprimer la rotation diurne au premier mobile ; chaque corps mû par tous ceux qui sont au-dessus de lui, meut à son tour ceux qui se trouvent au-dessous ; cette activité, communiquée de proche en proche, détermine enfin dans les corps d'ici-bas, la production de toutes les formes que nous y voyons ». Posi-

(1) Diog., VII, 139.

(2) Cité par Cléomède qui a conservé les idées de Posidonius sur l'astronomie... Cf. MARTINI, *Quæstiones posidonianæ*.

(3) *De nat. Deor.*, II, 39 ; *De mundo*, 400b 6 sq.

(4) *o. c.*, II, p. 278. Il s'agit de l'auteur du traité *Du monde*, 400b 31 sq.

donius aurait-il donc admis intégralement la cosmologie d'Aristote ? Il ne le semble pas, car il maintient que l'univers est un vivant, le plus beau des êtres, doué de sagesse et de raison ⁽¹⁾, grâce au soleil en qui réside spécialement l'intelligence, comme l'esprit dans la tête de l'homme. Le monde reste véritablement un dieu ⁽²⁾.

Faire de l'univers un dieu et un vivant, c'était admettre par là-même sa mortalité. Posidonius a connu les attaques de Carnéade et de la Nouvelle Académie : aussi maintient-il l'indestructibilité du monde, mais en l'entendant dans un sens tout particulier. Contrairement aux Epicuriens, et conformément aux principes du Portique, il explique la constitution de l'univers par deux causes, l'une active, l'autre passive. La cause active, est, comme pour Zénon et Chrysippe, l'esprit, substance matérielle, bien que extrêmement subtile, car le philosophe de Rhodes répète qu'il ne peut y avoir de cause sans corps ⁽³⁾. Pour la cause passive, la matière, il y a lieu de faire une distinction fort importante : Posidonius déclare qu'il ne faut pas confondre matière et essence ⁽⁴⁾ : entre les deux il y a identité substantielle, mais en tant qu'essence, la matière n'a pas de forme ni de qualité par elle-même, car elle n'est pas ordonnée. Cependant elle est toujours dans une forme et une qualité. « Nos philosophes, dit Cicéron ⁽⁵⁾, pensent que tous les êtres ont au fond de la substance une matière qui n'a aucune forme, est dépouillée de toute qualité. » En tant qu'essence, la matière diffère des éléments, c'est pour-quoi elle est vraiment un principe ⁽⁶⁾. Elle est semblable aux

(1) *Diog.*, VII, 142; *Cic.*, *De nat. Deor.*, II, 18, 36. « Necesse est intelligentem esse mundum et quidem etiam sapientem. »

(2) *Diog.*, VII, 148; *Cic.*, *De nat. Deor.*, II, 39. « sapiens est igitur et propterea deus. »

(3) *Stob.*, I, 139, 5.

(4) *Diog.*, VII, 134; *Stob.*, I, 139, 5 et sq.

(5) *Acad.*, II, 6-7. C'est la traduction même du texte conservé par Stobée, I, 133, 18.

(6) Chalcidius donne sur la matière une opinion qui est la même que celle de Balbus et qu'il devait tenir de Posidonius, p. 305. « Communiter ab omnibus pronuntiatur silva sine qualitate esse ac sine figura et sine specie, non quod sine his unquam esse possit, sed quod hæc ex propria natura non habet nec possidet potius quam comitentur species et qualitates. Denique si mentis consideratione volumus ei hæc adimere sine quibus non est, posuimus ei non

unités qui restent identiques dans un nombre quelle que soit la place qu'elles occupent, et forment néanmoins des nombres différents. Enfin elle n'est susceptible ni d'augmentation ni de diminution ⁽¹⁾, et constitue ce que les commentateurs appelleront matière première par opposition à la matière seconde, c'est-à-dire l'essence déjà déterminée et différenciée en éléments.

La constitution du monde est donc assurée par deux principes, l'esprit ou Providence et la matière : s'ensuit-il que cette organisation ait eu un commencement ? « Je déclare, dit Balbus, que le monde avec toutes ses parties a été produit dès le commencement par la Providence des dieux et est gouverné par eux durant tout le temps ⁽²⁾. » Que faut-il entendre par commencement ? Nous savons que Posidonius s'est occupé de la production du monde ⁽³⁾ : ceci ne comporte pas, nécessairement, il est vrai, la création de l'univers. De plus, il conçoit le temps, comme « la mesure du mouvement » ⁽⁴⁾, ce qui n'entraîne pas l'éternité du mobile. Cependant, il est plus probable que pour lui le monde a commencé. Les nombreux auteurs chrétiens, qui dans la suite se sont inspirés du philosophe de Rhodes, pour interpréter le premier verset de la Genèse, parlent tous du commencement du temps auquel est lié le commencement du monde : et tous donnent nettement l'impression de puiser à une source commune, laquelle ne peut être que Posidonius. Celui-ci aurait donc admis l'origine temporelle du monde ⁽⁵⁾. Pour lui la création se serait faite dans un instant indivisible, *πότε*, instant qui ne comporte pas d'avant temporel. Sous l'action du dieu organisateur, les éléments se sont dégagés de la substance primitive ⁽⁶⁾ : de

effectu sed possibilitate horum omnium possessionem dare», *id.*, Ed. BAUMKER, 338. « Plerique etiam hoc pacto silvam et substantiam separant, quod asseverat essentiam quidem operis esse fundamentum, ut mundi esse merito dicatur atque existimetur essentia, silvam vero contemplatione opificis dictam, quod eam fingat ac formet ».

(1) STOB., I, 177. L'idée est tout à fait pythagoricienne.

(2) *De nat. Deor.*, II, 30.

(3) STOB., I, 139... DIOG., VII, 142.

(4) *Id.*

(5) K. GRONAU, *O. C.*, p. 40-45; PHILON, *de Prov.*, I, 11.

(6) CIC., *De nat. Deor.*, II, 9, 25.

celle-ci se sont formés tous les êtres y compris le ciel lui-même, qui n'est point formé d'une essence différente de celle des autres corps. Le monde a donc eu un commencement.

D'après le principe d'Aristote et des Sceptiques, tout ce qui naît se corrompt, et tout ce qui a eu un commencement a une fin ⁽¹⁾. Posidonius se sépare de l'école stoïcienne pour admettre une opinion semblable à celle de Platon. Pour lui, le monde est créé, mais il est indestructible ⁽²⁾. Les preuves qu'il en donne ne sont guère des arguments métaphysiques mais plutôt des raisons tirées de la considération du monde lui-même : « La constitution du monde, l'union entre les parties est un gage qu'il doit subsister indéfiniment : le monde est si beau, si bien organisé qu'à sa vue, nous pensons qu'il doit subsister à jamais, ou du moins un temps fort long et presque infini. » ⁽³⁾ Le monde est d'une solidité à l'épreuve du temps, solidité causée par l'union la plus intime que l'on puisse imaginer entre les parties ⁽⁴⁾. Et sans doute sous l'influence d'Aristote, le Stoïcien déclare que la Providence pour rendre la beauté du monde éternelle, « s'est appliquée à perpétuer différentes espèces de plantes et d'animaux ⁽⁵⁾ ». Le monde ne peut donc périr, étant donné sa beauté et son harmonie. Posidonius apporte d'autres arguments analogues à ceux dont se servait Critolaos contre Carnéade. En dehors du monde, il n'y a rien qui puisse le détruire, puisqu'il n'y a que le vide ? De même, il n'y a rien à l'intérieur qui atteigne cette divinité. ⁽⁶⁾ Rien ne peut s'écouler de l'univers, rien ne peut y entrer, et par suite, rien ne peut l'affaiblir ni le détruire.

Faudrait-il en conclure que Posidonius attribuait à l'uni-

(1) CHALC., xxiii « (Posidonius) quem (mundum) cum factum esse, quia sit corporeus, adfirmat et eundem indissolubilem cum quæ fiunt atque nascentur facta dissolventur, nata occidunt.

(2) CIC., *De nat. Deor.*, II, 58, 115, 117, 119, 121, 124. Le *De Mundo* contient des affirmations identiques : 396b 33 sq., 296a 28-32.

(3) CIC., *Id.*, II, 85.

(4) *Id.*, II, 115.

(5) *Id.*, 129, 130, 132.

(6) DIELS, *Dox Gr.*, 462. PHIL., *De Inc.*, 16, p. 25. Le passage est traduit par Chalcidius : « Nihil e mundo vel prima essentia effluere potest, nihil in eam introit, id est mundum nulla re, deleatur aut debilitatur. Unde autem ducenda est hæc perfectio? Nempe ea fit quia mundus omnia in se continet »

vers une immutabilité absolue ? Ce serait aller contre l'évidence des faits ! Les êtres sont susceptibles de quatre modes de destruction ou plutôt de changement : « La division, le changement (altération), la fusion, la dissolution ⁽¹⁾. » Le texte de Philon, qui se rapporte à la même opinion, énumère seulement la division, le retranchement et la confusion ⁽²⁾. Tout changement qui affecte l'essence est impossible, car celle-ci est nécessaire et immuable : elle ne peut donc subir ni division, ni fusion, ni dissolution. Reste l'altération, seule capable d'atteindre une matière identique dans sa substance, mais dont les qualités changent. En se transformant les uns dans les autres, les éléments produisent des altérations dans l'univers : selon la tradition stoïcienne, c'est en feu, substance la plus pure et la plus subtile, que se transforment les autres corps premiers. Posidonius reviendrait-il donc à une sorte d'embrasement final ? Pas le moins du monde. Zénon et Chrysippe admettaient l'existence d'un vide infini, dans lequel tous les éléments transformés en feu allaient pour ainsi dire s'abîmer ; mais logiquement les éléments devaient se dissiper dans ce chaos sans limite, et toute restauration de l'univers était impossible. Posidonius croit à l'existence du vide, mais fini et seulement suffisant pour la résolution des éléments ⁽³⁾. Ceux-ci se dissolvent, pour retourner en quelque sorte en leur substance première ; il n'y a qu'un changement de qualité sur l'essence, qui restera toujours identique à elle-même sous les transformations multiples auxquelles elle sert de substrat dans la matière.

Cette transformation n'empêcherait pas la destruction de l'univers si elle se produisait dans un sens unique comme le concevaient les Stoïciens ; mais Posidonius émet l'idée qu'elle est sans cesse compensée par un retour du feu en élé-

(1) STOB., I, 178.

(2) P. IL., *De Inc.*, ch. XVI, 25.

(3) STOB., I, 178, I, 160. PHILON, *De Prov.*, II, 98, parle de toutes les modifications qui s'opèrent dans la constitution de l'univers sous l'action des agents atmosphériques : pour lui c'est un moyen par lequel le tout se conserve. Les premiers Stoïciens se servaient de cet argument pour prouver que le monde est périssable ; leurs successeurs, d'accord avec les Péripatéticiens, en tirent des conclusions tout opposées.

ments distincts. Le vide étant fini, limite par suite la dissolution des corps; quand ceux-ci occupent le vide, il faut qu'à nouveau ils se transforment en éléments autres que le feu, ou alors le mouvement étant arrêté dans l'univers, ce serait la mort du monde. Les éléments se résolvent donc en feu seulement jusqu'au point d'occuper tout le vide, et le feu, de son côté, se transforme en éléments différents. Cicéron dit ⁽¹⁾, en effet : « Comme il y a quatre espèces de corps, leurs changements réciproques font la continuité de la nature du monde : de la terre naît l'eau; de l'eau, l'air; de l'air, le feu; puis, en sens inverse, du feu se forme l'air, puis l'eau, et de l'eau, la terre qui est en bas. Ainsi ces éléments dont tous les êtres sont composés sans cesse se meuvent en haut, en bas, à gauche, à droite, et maintiennent ainsi l'union de toutes les parties de l'univers. » L'auteur du *De Mundo* dit également ⁽²⁾ : « Parmi les parties de l'univers, les unes naissent, les autres sont à leur perfection, les autres périssent : les générations compensent les pertes et les pertes compensent les générations. Le salut de l'ensemble est enfin assuré... et l'univers reste indestructible durant toute l'éternité. » Cette idée de compensation des pertes par les générations est aussi exposée par Philon ⁽³⁾. C'est donc qu'elle faisait partie de l'enseignement stoïcien au 1^{er} siècle avant J.-C., et nous pouvons croire qu'elle est de Posidonius lui-même. Celui-ci aurait donc réussi à accorder la doctrine du Portique avec celle d'Aristote et de Platon. Il n'ose plus affirmer la destruction totale du monde, mais seulement des altérations partielles et continues sur une essence immuable et éternelle; et bien qu'il semble croire que le monde a commencé, il peut dire que le temps dans son ensemble est infini ⁽⁴⁾.

Grâce à Posidonius, l'influence de la cosmogonie stoïcienne sera considérable à l'époque chrétienne; quelques philosophes païens l'ont également subie, tels les Cyniques du 1^{er} siècle.

(1) *De nat. Deor.*, II, 84-85.

(2) 397b 2 sq.

(3) Cf. *supra*.

(4) ΣΤΟΒ., I, 105. Τὰ μὲν ἐστὶ κατὰ πᾶν ἄπειρα, ὥς ὁ σύμπας χρόνος.

Dion Chrysostome ⁽¹⁾ se réclamera de Platon, emploiera même ses expressions et ses tournures de style, mais ses idées sur le monde sont stoïciennes et probablement empruntées à Posidonius. Comme lui, il s'attaque aux Epicuriens refusant à Dieu toute intervention dans l'univers et le reléguant dans un ciel où il n'a rien à faire ⁽²⁾, après n'avoir jamais rien fait; et le malheureux n'a pas même la ressource, comme les enfants, de pouvoir jouer au cerceau; le monde est la demeure de Zeus, qui habite en lui comme un cocher sur son char, un pilote en son navire; c'est lui qui l'a formé en ouvrier habile, et l'œuvre en sortant des mains de son auteur a été parfaite du premier coup ⁽³⁾. Cependant ce Dieu, c'est le feu, l'éther, qui à l'origine contient tout en lui, et se confond avec le monde qu'il doit tirer de son essence; c'est lui qui a produit l'ordre, l'harmonie ⁽⁴⁾, et qui maintient l'ordonnance par l'effet du destin, lequel est la raison du monde.

Cependant les Cyniques ne devaient pas trouver beaucoup d'intérêt aux questions de cosmologie : au temps de Marc-Aurèle, Démonax coupait court à toute discussion de ce genre en répondant à quelqu'un qui lui demandait si le monde a une âme, s'il est sphérique, etc... : « Vous autres, vous vous faites beaucoup d'affaires avec le monde, et vous ne vous souciez point de votre propre désordre ⁽⁵⁾. » C'est peut-être le mot final de longues querelles d'école.

Les deux siècles qui ont précédé le christianisme ont donc fourni peu d'éléments nouveaux au problème de l'origine et de l'éternité du monde. L'Epicurisme et le Scepticisme mis à part, les doctrines opposées se sont rapprochées, les grands courants philosophiques se sont mêlés; il s'est formé parmi les diverses écoles un corps de croyances communes, qui ne tiennent guère compte des particularités de chaque système : c'est déjà l'époque de l'éclectisme et du syncrétisme. Une

(1) BINDER, *Goetting. Dissert.*, 1905.

(2) XII, 36.

(3) BORYST., 36, 96.

(4) On trouve fréquemment les termes τάξις, εὐκοσμία, ὁμονοία, ἁρμονία, pour désigner la συμπαθεία τῶν ὅλων des Stoïciens.

(5) STOB., II, 5, 10. Il y a dans le grec un jeu de mots intraduisible en français : κόσμος-ἄκοσμία.

théorie s'est élaborée à l'usage de la foule. De vrais recueils d'arguments empruntés aux Stoïciens, aux Péripatéticiens et aux Platoniciens, circulent dans le public instruit. Ces raisonnements nous ont été conservés en partie par Cicéron, Philon d'Alexandrie et Sextus Empiricus : comme ces auteurs reproduisent à peu près les mêmes idées sur le monde, on a conclu qu'ils ont puisé à une source commune qui ne serait autre que l'œuvre de Posidonius. Que cet auteur ait seulement groupé une masse de croyances ou de traditions qui hantaient l'esprit des Grecs de son temps, c'est probable. Il est même possible que Cicéron et Philon n'aient fait que puiser dans le fond commun des opinions populaires et se soient ainsi trouvés d'accord avec Posidonius. « Si le réel mérite de Posidonius, écrit E. Bevan ⁽¹⁾, réside dans le fait qu'il centralisa et exprima la croyance générale de son temps, la chose importante c'est la croyance générale elle-même. » Nous trouvons donc sous le nom de Posidonius le résumé des idées cosmogoniques reçues dans le monde grec au 1^{er} siècle avant J.-C. Un certain nombre de philosophes doivent encore admettre que le monde a commencé, mais ils concilient facilement cette idée avec la notion d'immortalité de l'univers; les Epicuriens mis à part, tous admettent l'existence d'une force organisatrice et conservatrice du Cosmos; Stoïciens, Péripatéticiens et Platoniciens reconnaissent que notre monde actuel est éternel et que, malgré ses transformations incessantes, il ne doit point mourir : œuvre divine, sans être pour cela un dieu, il reste l'objet d'une vigilance continuelle de la part de son auteur et de sa cause. Qui l'emporte ? Aristote ou Platon ? On ne saurait le dire exactement; toujours est-il que la notion d'éternité du monde est définitivement reçue.

(1) *O. C.*, p. 94.

CONCLUSION

Nous pouvons dégager maintenant la suite logique du problème de l'origine du monde dans la philosophie grecque depuis Platon jusqu'à l'ère chrétienne.

Comme tous les peuples enfants, les Grecs n'ont eu d'abord de l'univers qu'une connaissance grossière et limitée : aussi, pour en expliquer l'existence, ils se sont contentés pendant longtemps de traditions légendaires, de cosmogonies mythiques, des récits merveilleux de leurs prêtres et de leurs poètes. La religion professe la création de l'univers par les dieux, soumis eux-mêmes à la naissance : le monde a donc commencé, il reste sous la dépendance des êtres qui, après l'avoir organisé, continuent à produire sans cesse en lui les phénomènes multiples et divers. Le culte n'a d'autre objet que d'établir et de régler les relations entre l'homme et les maîtres de la terre, ou plutôt entre l'homme et les causes physiques qui dépassent sa puissance et échappent à l'action de sa volonté.

Avec Thalès apparaît la réflexion scientifique et philosophique. Sans bannir les dieux du monde, mais aussi sans en déterminer le rôle, les Physiciens expliquent la formation de notre terre par la différenciation progressive d'un élément unique, l'eau, l'air, le feu, l'illimité : ils ne s'occupent point de la nature des astres qui sont considérés comme des divinités d'une nature spéciale. Mais la notion de commencement est toujours maintenue pour le monde que nous habitons, tandis que l'action des causes physiques tend à remplacer celle des dieux. Par là-même, les doctrines nouvelles s'attaquent direc-

tement aux croyances populaires, elles passent pour athées, irréligieuses, capables de conduire aux pires excès dans l'ordre moral. Aussi le problème se pose de la manière suivante lorsque paraît Platon : le monde est-il une œuvre divine ou le produit de forces naturelles, la tradition doit-elle disparaître devant la science et la religion devant la philosophie ?

L'auteur du *Timée* va essayer de concilier les deux. Dans un mythe dépouillé de toute invraisemblance, il expose que le monde a eu un commencement, comme le croyaient les anciens Grecs. En faisant intervenir un dieu créateur, le Démoniurge, il donne satisfaction aux partisans des croyances traditionnelles. Par ses théories sur ce qui constitue la matière du monde, il suit le mouvement intellectuel déterminé par les philosophes qui l'ont précédé. Enfin, en attribuant l'immortalité à l'univers il s'abandonne à ses goûts d'artiste incapable de concevoir qu'une aussi belle œuvre puisse un jour être détruite : le fondateur de l'Académie a donc réussi, au moins en apparence, à mettre d'accord la mythologie, la science et l'art, en faisant œuvre d'imagination, de raison et de sentiment.

La logique du sentiment n'est pas toujours conforme à celle de la raison : c'est précisément ce qu'Aristote ne va pas tarder à montrer. Par une dialectique vigoureuse, il prouve que jusqu'à lui la pensée grecque a été en contradiction avec elle-même. De tout temps les Hellènes ont attribué un commencement au monde, mais n'ont pu se résigner à concevoir une fin possible. Au nom de la croyance religieuse elle-même, le Stagirite pose ce dilemme : si le monde n'a pas de fin, il n'a pu avoir de commencement; mais s'il a eu un commencement, il doit également finir. Entre le mythe et le raisonnement, l'imagination et la science, il n'y a pas d'accord possible, il faut choisir. Aristote a choisi la raison et la science : il prétend bien rester fidèle à la tradition grecque, mais il n'en opère pas moins une rupture violente avec le passé. Poursuivant ses raisonnements jusqu'aux dernières conséquences, il s'applique, pour justifier sa croyance, à prouver que l'univers n'a point commencé et ne finira point : la doctrine de l'éternité du monde apparaît comprise dans un vaste système métaphysique qui lui donne son explication définitive; ainsi cette idée

qui jusque-là répugnait si profondément à la pensée grecque entre dans le domaine philosophique et s'y implante solidement au point qu'elle y restera pendant plusieurs siècles.

Le coup porté aux écoles adverses fut irrésistible : les platoniciens s'empressèrent d'admettre l'éternité totale de l'univers, tout en essayant de garder au moins la lettre de l'enseignement de leur maître. Puis voici que deux systèmes nouveaux apparaissent, systèmes plus populaires et qui tendent plus que ceux qui les ont précédés, à influencer sur la vie des citoyens. Est-ce pour reprendre les traditions des ancêtres ou par nécessité logique ? Toujours est-il que Stoïciens et Epicuriens reconstruisent des cosmogonies à la manière antique, avec ou sans l'intervention de la divinité ; ils proclament que le monde a commencé et doit finir pour recommencer ensuite, et ainsi indéfiniment. Leur réaction contre le dogme péripatéticien n'est que passagère ; ils pourront continuer à exercer leur influence morale sur la conduite des hommes, mais leurs conceptions cosmogoniques ne pourront résister aux attaques conjuguées des disciples de Platon et d'Aristote. Avec Panétius et Posidonius ils renoncent à l'embrasement final et aux restaurations de l'univers, pour en admettre simplement l'immortalité. Ils semblent cependant rester fidèles à la tradition grecque en attribuant au monde un commencement dans le temps : affirmation timide, il est vrai, mais qui n'en reste pas moins en opposition avec le dogme d'Aristote.

A la fin de l'antiquité païenne nous n'avons plus que deux grandes doctrines sur l'éternité de l'univers : l'une purement rationnelle qui ne reconnaît au monde ni commencement ni fin, l'autre encore imaginative et plus conforme aux croyances populaires, qui déclare discrètement que le monde a commencé, mais s'empresse d'ajouter, pour satisfaire à la fois la piété et la raison, qu'il n'aura point de fin. Ces deux doctrines représentent, semble-t-il, deux tendances, en apparence irréductibles, de l'esprit humain, la logique de la raison et la logique du cœur. Celui-ci a besoin de croire à l'existence d'un être supérieur, qu'il veut infiniment bon et auquel il reconnaît la volonté de faire le bien. Dieu a fait le monde et dans le monde a placé l'homme destiné au bonheur. Mais l'homme,

qui a une existence limitée et aspire à l'immortalité, ne peut s'empêcher de concevoir que ce monde a eu un commencement et sur le fait de ce commencement l'imagination peut se donner libre cours. La logique de la raison, au contraire, enferme l'esprit dans des démonstrations dialectiques qui aboutissent à des conclusions rigoureuses : le monde qui n'aura point de fin, n'a pas eu de commencement; c'est à cette nécessité logique que de tout temps l'imagination et le cœur essaieront de se soustraire.

Ainsi envisagé, le problème de l'éternité du monde ne serait donc qu'une question purement dialectique. Les données expérimentales n'interviennent point en effet, ou du moins très rarement, dans les solutions apportées : la question est bien du domaine de la raison et il en sera ainsi de tout temps. La matière, ou ce qui en tient lieu, est une donnée de fait; elle a été dépouillée de ses qualités sensibles, subtilisée, on pourrait même dire spiritualisée le plus possible, mais elle reste toujours quelque chose de distinct de l'esprit, car de rien il ne naît rien : tel est l'adage universellement admis. Jamais un Grec, ni aucun philosophe ancien n'est arrivé à la notion de création *ex nihilo*. Aussi tous devaient finir par admettre l'éternité de l'univers. En ce sens le système d'Aristote était le seul logique et c'est pourquoi il devait finir par triompher de toutes les conceptions opposées, chez les philosophes de l'antiquité grecque.

Une autre conclusion se dégage non moins nette de notre étude : le problème de l'origine et de l'éternité du monde a été chez les Grecs un problème essentiellement religieux et théologique. Il a été d'abord posé et résolu par des mythes cosmogoniques et théogoniques. Le monde est l'œuvre des dieux, mieux que cela, il est lui-même un dieu, proclament unanimement la foi populaire et la tradition poétique. Le jour où des savants se permettent d'affirmer que cette terre, les astres ne sont que de la matière organisée, c'est un vrai scandale pour les croyants. Que vont devenir ces dieux qui pénétraient toute la vie quotidienne ? Où va-t-on les situer ? S'ils sont les auteurs de l'univers, comment peuvent-ils agir sur lui dès lors qu'ils ne l'habitent plus ? Et pourtant il faut bien leur attri-

buer une réalité toute autre que celle qu'ils ont dans l'imagination des hommes. Platon les conçoit comme des personnalités véritables : il garde de la mythologie tout ce qu'il peut concilier avec la science; il continue à faire intervenir ces êtres supérieurs dans la constitution et la conservation de l'univers, maintient leur action providentielle dans la vie humaine et le cours des événements.

Cependant cette conception est encore trop anthropomorphique : le Démonstrateur de Platon est le dieu suprême, mais il ressemble à ceux de la mythologie, il n'est qu'un ouvrier doué d'un pouvoir souverain et d'une puissance extraordinaire; il reste trop près du monde qu'il a organisé. D'ailleurs ce monde lui-même est un dieu conformément à la tradition, les astres sont des dieux; tous sont créés, il est vrai, mais d'après un modèle éternel, et l'affirmation qu'ils ont eu un commencement ne choque point la croyance populaire. Qu'il y ait par delà les mondes visibles un dieu immatériel, pur esprit, ou plutôt essence intellectuelle supérieure, pour Platon la chose semble indéniable; mais ce Dieu est connu des seuls philosophes; le vulgaire s'arrête au Dieu producteur de l'univers, celui qui a mis dans son œuvre l'empreinte de ses perfections. Dieu reste encore sensible au cœur de l'homme et pénètre toute son existence, parce que Dieu garde quelque chose de la nature de l'homme. Chanter les beautés de la création, c'est une manière d'honorer son auteur : la religion reste naturaliste, telle qu'elle avait été conçue par les premiers habitants de la Grèce.

Au nom de la tradition la plus ancienne, Aristote rompt brutalement avec les croyances antérieures à lui. Il établit une séparation profonde entre le monde que nous habitons, le monde sublunaire, et le monde supralunaire. Dans le nôtre tout est changement, flux continu, et un pareil monde ne peut être un dieu, car d'après l'opinion universelle les dieux sont immuables. Les astres sont des dieux, car ils conservent une certaine immutabilité; cependant ils restent soumis au mouvement, le plus simple, le plus régulier tant que l'on voudra, mais qui n'en est pas moins un changement. Aussi au-dessus de tous ces dieux inférieurs, Aristote conçoit un dieu

parfait, premier moteur immobile, qu'il rejette au delà de la dernière sphère perceptible. Ce dieu n'a plus rien de matériel, car la matière est puissance par nature et lui donner un corps serait le soumettre au changement. Le premier moteur est acte pur, il est pur intelligible, pensée de pensée, sans avant ni après. La séparation est donc bien nette entre l'esprit et la matière, entre Dieu et le monde. Cependant il doit y avoir entre les deux une relation nécessaire, puisque l'acte du moteur est de mouvoir, et qu'il ne peut se mouvoir lui-même. Ce dieu n'a pu créer le monde à un moment quelconque de la durée, car alors il y aurait eu un changement dans son essence; l'univers est éternel comme Dieu, mais non point nécessaire comme lui; il est entraîné dans un mouvement sans commencement ni fin qui va se dégradant depuis la sphère des étoiles fixes jusqu'à la terre immobile. L'action de la divinité se fait sentir sur le monde, mais Dieu n'est plus dans le monde. Celui-ci tend sans cesse vers sa fin suprême qui l'ignore et est sa cause finale sans le savoir.

En admettant qu'une telle conception donne quelque satisfaction à la raison humaine, combien elle semble décevante pour le cœur et l'imagination ! A force de spéculer sur la nature de son dieu, l'homme l'a rejeté dans un lieu inaccessible, si même on peut dire qu'il le localise. Lui assigner une position serait en effet le limiter dans son être. Mais s'il le met en toute chose, pourquoi le concevoir comme distinct des choses ? Dès lors une question redoutable se pose : un dieu, pur esprit ne peut agir sur la matière dont il est séparé par sa nature; ne serait-il pas complètement inutile ? Et pourquoi lui rendre un culte sans but ni raison d'être ? Contre une pareille conséquence la tradition de l'humanité tout entière proteste au nom des instincts les plus profonds et des habitudes les plus invétérées.

Aussi, par une tendance toute naturelle, les Stoïciens rapprochent Dieu de l'homme. Dieu est partout, disent-ils; Dieu est en toutes choses, pénètre toutes choses et nous-mêmes. Le Dieu, pur esprit, n'est qu'une vaine abstraction : le vrai Dieu nous enveloppe et nous fait agir, ou plutôt nous n'agissons que par lui et en lui. N'était-ce pas revenir au naturalisme

primitif ? Erreur. Dieu est en toute chose, mais il n'est point toute chose. Les divinités dont l'imagination se plaisait à peupler l'univers ne sont que des noms différents d'une seule force toute matérielle revêtant des propriétés multiples et des aspects hétérogènes. Dieu s'identifie avec la nature aveugle. Dès lors il n'y a plus dans un pareil système de Providence bienveillante et libre, et l'on est plus loin que jamais de répondre aux tendances humaines. Inutile de recourir à une divinité qui n'est que la fatalité, la nécessité, entraînant tous les êtres d'une manière inéluctable. Dieu, cette fois, est trop près de nous, puisque nous sommes absorbés par lui; comme il est un être nécessaire et immuable, toute religion, tout culte n'a d'autre raison que de satisfaire notre sensibilité et notre imagination, de bercer momentanément nos douleurs et nous faire échapper par la pensée au destin impitoyable. Mais, en définitive, une telle conception n'est qu'une forme d'athéisme.

Les Epicuriens essayèrent bien, il est vrai, d'établir une cosmogonie en dehors de toute métaphysique et de toute mythologie. Ils expliquèrent par des causes purement physiques la formation et la destruction de notre univers; mais ils se heurtèrent à une tradition si longue et si forte, disons même à des tendances si naturelles de l'esprit humain, qu'ils durent commencer par prouver que les dieux n'ont pas à intervenir dans la production du monde, pas plus qu'ils ne concourent à sa conservation; et pour établir l'inutilité des forces surnaturelles, ils durent faire à leur tour de la métaphysique, sans doute plus imaginative que rationnelle, mais une métaphysique quand même. Ils vérifièrent à la lettre la parole célèbre d'Aristote ⁽¹⁾ : « S'il faut philosopher, philosophons; s'il ne faut pas philosopher, philosophons. » Leur doctrine ne servit donc qu'à confirmer l'idée qui se dégage de notre étude, savoir : la question de l'origine et de l'éternité de l'univers est avant tout un problème religieux et théologique.

Telles sont les diverses attitudes entre lesquelles la pensée grecque a oscillé pendant plus de quatre siècles au cours de ses spéculations sur l'origine et l'éternité du monde : de la

(1) *Frgt* 50, 1484a 8; *Id.*, 1484a 18 et sq.

solution de ce grave problème dépendait toute la religion et la théologie. C'est en partant de la considération de l'univers que l'homme s'élève vers son Dieu, qu'il en dégage la nature et le rôle. S'il établit une séparation trop profonde entre le monde et sa cause, s'il conçoit celle-ci comme purement intellectuelle, il n'arrive plus ensuite à la relier à son effet, car elle en est trop éloignée par sa nature; s'il veut la rapprocher de lui-même et des phénomènes, les phénomènes et lui-même sont absorbés par la divinité dont ils ne sont plus qu'une manière d'être, et cette solution n'est pas moins décevante que la première. C'est ainsi que depuis Platon à la fin de l'ère antique, les philosophes, après avoir renoncé aux fables de la mythologie, se sont épuisés en vains efforts pour essayer de résoudre par les seules lumières de la raison, cette question qui s'était posée aux premiers penseurs de la Grèce. Ils l'ont tournée et retournée sous toutes les formes sans jamais en donner une solution complètement satisfaisante : en apportant une doctrine, également éloignée de l'athéisme et du panthéisme, le christianisme, héritier sur ce point de la tradition juive, donnera un élan nouveau aux discussions cosmogoniques et fournira, semble-t-il, la seule solution satisfaisante à la fois pour la raison et pour le cœur; mais c'est aussi sur cette question que la croyance se heurtera plus violemment avec les systèmes philosophiques, comme autrefois les penseurs de la Grèce s'étaient trouvés en opposition avec les traditions populaires sur la question de l'origine et de l'éternité du monde.

Vu, le 16 Mai 1929.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

H. DELACROIX.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER.

Le Recteur de l'Académie de Paris.

S. CHARLÉTY.

BIBLIOGRAPHIE

I. — TEXTES

Fragmenta philosophorum graecorum. — Ed. Mullach, Paris, 1860, 1867, 1881.

Die Vorsokratiker. Texte et traduction allemande. — Ed. H. Diels, 3^e éd., Berlin, 1912.

Doxographi Graeci. — Ed. H. Diels, Berlin, 1879.

DIOGÈNE LAERCE. — *Vie des Philosophes.* Ed. Hubner, Paris, 1850; Leipz., 1830-1833.

Jean STOBÉE. — *Anthologium.* Ed. Wachsmuth et O. Hense, 5 vol. Berl., 1884 sq.

Homère. — Ed. Didot, Paris, 1869.

Hésiode. — Didot, Paris, 1862, et Guill. Budé, 1928.

Platon. — Ed. Stalbaum Leipz. 1821-1829. — Hermann (Teubner). Leipz. 1851-1853, revue par Wohlrab, 6 vol. 1911-1922. Burnet, 5 vol. Oxford, 1890-1906. — Les dialogues édités dans la collection Guill. Budé. — Traduction anglaise par Jowett. 5 vol., 3^e édit. Oxford, 1892. — Traduction française par Cousin, 12 vol. Paris, 1822-1840. — Lexique de Ast. Leipz. 1819-1832.

Aristote. — Edit. de l'Académie de Berlin, par E. Bekker. Berlin, 1831-1870, avec index. — Didot, 4 vol. Paris, 1848-1869. Teubner. 7 vol. Leipz., dates diverses. — Métaphysique, éd. Bonitz, 2 vol. Bonn. 1848-1849. Christ. Leipz., 1886-1895. — Physique, Liv. II, par O. Hamelin, texte et traduction. Paris, 1908. — Physique, Liv. I-IV, par Carteron, coll. G. Budé, Paris, 1926. — Traité de l'Ame, traduit et annoté par Rodier. 2 vol. Paris, 1900. — Traduction Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, 1879-1892. — Métaphysique traduite par Pierron et Zévort, Paris, 1840. — *Commentaria in Aristotelem Graeca*, édités par l'Académie de Berlin, XXIII vol. et III suppléments, dates diverses à partir de 1880.

Speusippe. — Ed. Paul Lang. De Speusippo academico, accedunt fragmenta, Bonn, 1911.

- Crantor*. — Ed. Fr. Kayser. Heidelberg, 1881.
Xenocrate. — Ed. R. Heinze. Leipz., 1892.
Theophraste. — Ed. Teubner. Schneider. Leipz., 1854.
 — De prima philosophia libellus. Usener. Bonn, 1890.
Dicearchi quae supersunt. — Ed. M. Fuhr. Darmstadt, 1896.
Stoicorum veterum fragmenta. — Ed. J. ab Arnim. 3 vol. Leipz.
 1903-1905. Index. 1926.
Epicurea. — Usener Leipz. 1887.
Lucrèce. — De la Nature. Ed. Ernout. Coll. Guill. Budé, Paris,
 1920.
Cicéron. — Ed. Plasberg. Teubner. Leipz. 1912-1915. — Orelli,
 12 vol. Turin, 1845. — Didot. Avec traduction française.
 Paris, 1827.
Posidonius. — Ed. Bake. Lyon, 1810. Ed. Muller Fragmenta. His.
 Graec. III, 145 sq.
Sénèque. — Teubner. 5 vol., 1905, 1907, 1914.
Dion Chrysostome. — Dindorf. Leipz. 1857. — Avec Traduction
 et Commentaire. Ed. A. Lemarchand, Paris, 1926.
Plutarque. — Moralia. Ed. Bernardakis. 7 vol. Leipz. 1888-1896.
Philon. — Œuvres complètes. Leop. Cohn et Wendland. Ed. min.
 Berlin, 1896 sq. — De Aeternitate mundi. Ed. Fr. Cumont,
 Berlin, 1891. — Sermons inédits par Auger, avec traduction
 française, Paris, 1850.
Sextus Empiricus. — Ed. Mutschmann, 2 v. Leipz. 1912-1914.

II. — PRINCIPAUX OUVRAGES CONSULTÉS

- ADAM J. — *The vitality of Platonism and other essays*. Cam-
 bridge, 1911.
 ADRIAN K. — *Aristotelis systema causarum ad motum circularem
 refertur*. Munster, 1866.
 ATTMANN G. — *De Posidonio Timaei Platonis commentatore*.
 Berlin, 1906.
 APELT E.-F. — *Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi
 structura*. Iena, 1856.
 APELT M. — *De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino
 cum Posidonio intercedunt*. Leipz. 1907.
 APULÉE. — *Apulei Madauri scripta quae sunt de philosophia*.
 Leipz. 1908.
 ARISTOTE. — *Theologia Aegyptiorum*. Venise, 1550.
 ARNIM H. V. — *Die Weltperioden bei Empedokles* (Festschrift,
 Th. Gomperz), 1902, 16-27.
 — *De Aristonis peripatetici apud Philodemum vestigiis*. Ros-
 tock, 1900.
 — *Leben und Werke d. Dion von Prusa*. Berlin, 1898.

- *Über die Pseudo-Philons Schrift Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου.*
Quellen Studien zu Philo. Berlin, 1888.
- *Der angebliche Streit der Zeno und Theophrastos. Jahr. f. kl. Philologia.* 147 (1893), 449-467.
- ARNOLD M. — *Quaestiones posidonianae.* Leipz. 1903.
- ATZERT C. — *De Cicerone interprete Graecorum.* Goettingue, 1908.
- AUGUSTIN (St). — *La Cité de Dieu.* Teubner, 2 vol. Leipz. 1877.
- AVENEL (D'). — *Le Stoïcisme et les Stoïciens.* Paris, 1886.
- AVERROES. — *Physica Aristotelis cum Averrois commentario.*
Venise, 1495.
- *De caelo et mundo commentariis.* Venise, 1473.
- BAEUMKER Cl. — *Der Platonismus im Mittelalter.* Munich, 1916.
- *Das Problem der Materie in griech. Philosophie.* Munster, 1890.
- *Die Ewigkeit der Welt bei Platon. Philos Monats.* 23 (1887) 513-527.
- BAKE. — *Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae.* Lyon, 1810.
- BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. — *De la Métaphysique, sa nature et ses droits : Pour servir d'introduction à la Métaphysique d'Aristote.* Paris, 1879.
- *Mémoire sur le traité de la génération des animaux.* Paris, 1886-1887.
- BAUDIN E. — *L'acte et la puissance dans Aristote.* Extr. de la Rev. Thom. Paris, 1900.
- BAYLE P. — *Dictionnaire historique et critique.* Rotterdam, 1697.
- BÉNARD Ch. — *Platon. Sa philosophie.* Précédé d'un aperçu sur sa vie et ses écrits. Paris, 1892.
- *Philosophie ancienne.* Paris, 1885.
- BENDER W. — *Mythologie und Metaphysik. Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauung.* Stuttgart, 1899.
- BENN Alf. — *The idea of nature in Plato.* Arch. f. Gesch. 9 (1896), 24-29.
- *The Greek philosophers,* 2 vol. Londres, 1882.
- *History of ancient philosophy.* Lond. 1912.
- BERGK. — *De Heracliti sententia apud Aristotelem « de Mundo ».* Halle, 1861.
- BERGSON H. — *Quid Aristoteles de loco senserit.* Paris, 1889.
- BERNAYS J. — *Theophrastos. Schrift über Frömmigkeit.* Berlin, 1886.
- *Über die Philons Werken... Über die Unzerstörbarkeit des Weltalls.* Berlin, 1883.
- BÉZIERS. — *Tauros.* Le Havre, 1868.
- BEVAN E. — *Stoics and Sceptics.* Oxford, 1913.
- BICKEL E. — *Ein Dialog d. Akademie d. Arkesilas.* Arch. f. Gesch. 17 (1904), 160-179.

- BIDEZ J. — *Fragments d'un philosophe ou d'un rhéteur grec inconnu*. Rev. de Philol. 30 (1906), 161-172.
- BINDER H. — *Dio Chrysostomos und Posidonios*. Leipz. 1905.
- BLASS. — *Naturalismus und Materialismus im Griechenland zur Platos Zeit*. Kiel, 1887.
- BOECKH A. — *Über die Bildung der Weltseele im Timaeus*. Leipz. 1866.
- BLOCH Ph. — *De notione dei Aristotelis*. Vratislaviae. 1865.
- BLOCH P. — *Evhémère, son livre et sa doctrine*. Mons, 1876.
- BOEHM A. — *Die Gottesidee bei Aristoteles*. Strasbourg, 1915.
- BONHOFFER A. — *Die Telosformel des stoischen Diogenes*. Philologus. 67 (1908), 582-605.
- *Epiktet und die Stoa*. Stuttgart, 1890.
- BONITZ H. — *Alexandre d'Aphrodisée*. Berlin, 1847.
- *Aristotelische Studien*. Vienne, 1862-1867.
- BORGHORST. — *De Anatolii fontibus*. Berlin, 1905.
- BOREAS Th. — *Das weltbindende Prinzip in d. Platos Philosophie*. Leipz. 1899.
- BOVET P. — *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*. Genève, 1902.
- BRÉHIER H. — *Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris, 1908.
- *La cosmologie stoïcienne à la fin du paganisme*. Revue de l'Hist. des religions, 64 (1908), 1-20.
- *Chrysippe*. Paris, 1910.
- *Histoire de la philosophie*. Paris, 1925 et sq.
- BRENTANO FR. — *Von der mannigfachen Bedeutung der Seienden nach Aristoteles*. Fribourg, i. B. 1862.
- *Die Psychologie d. Aristoteles*. Mainz, 1867.
- *Über das Creatianismus des Aristoteles*. Sitz. d. Wien. Akad. (1882), 95-126.
- *Offener Brief an H. Prof. Zeller anläss. seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles v. d. Ewigkeit des Geistes*. Leipz. 1883.
- *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Leipz. 1911.
- BRÉTON G. — *Essai sur la poésie philosophique en Grèce*. Paris, 1882.
- BRIEGER A. — *De Atomorum Epicuri motu principali*. Breslau, 1888.
- *Epikurische Lehre von Raum*. Philologus 60 (1901), 510-546.
- BROCHARD. — *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, publiées par Delbos, Paris, 1912.
- *Les Sceptiques grecs*. Paris, 1887. Nouv. éd. 1925.
- *La théorie du plaisir d'après Epicure*. Journ. des Sav. (1904), 156, 205.

- BULLIOT J. — *Aristote et Platon suivant Zeller*. Revue de Philos. 4, 201 et sq.
- BURNET. — *Greek philosophy. I : Thales to Plato*. Londres, 1914.
- BYWATER I. — *Bernay's Lucian and the Cynics*. Journ. of hellen. studies, 1 (1889), 301-304.
- CAIRD Edw. — *The evolution of theology in the greek theology*. Glasgow, 1903.
- CAPELLE W. — *Der Physiker Arrian und Posidonios*. Hermes. 40 (1905), 614-635.
- *Die Schrift v. d. Welt*. Neue Jahrb. f. klas. Altert. 15 (1905), 529.
- CARRIÈRE M. — *De Aristotele Platonis amico ejusque doctrinae justo censore*. Goettingue, 1837.
- CARTERON. — *Notion de force dans la philosophie d'Aristote*. Paris, 1923.
- CARUS F. A. — *De Anaxagorae cosmotheologiae fontibus*. Leipz. 1809.
- *Carus'Ideen zur Geschichte d. Philos.*, p. 688-762.
- CAZAC H. P. — *Polémique d'Aristote contre la théorie platonicienne des idées*. Tarbes, 1889.
- CENSORINUS. — *De die natali*. Teubner. Leipz. 1867.
- CHACHOIN L. — *Les religions. Histoire, dogmes, critique*. Paris, 1910.
- CHAIGNET. — *La vie et les écrits de Platon*. Paris, 1871.
- *De la psychologie de Platon*. Paris, 1862.
- *Essai sur la psychologie d'Aristote*. Paris, 1883.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE. — *Manuel d'histoire des religions*, 2 vol. Paris, 1904.
- CHAUVET. — *La psychologie de Galien*. Caen, 1860.
- *La théologie de Galien*. Caen, 1873.
- CHEVALIER J. — *Notion du nécessaire chez Aristote*. Paris, 1915.
- CHRIST V. — *Studia in Aristotelis Metaphysica collata*. Berlin, 1853.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE. — *Stromates Ed. Hinrichs'*. Leipz. 1906.
- COHN H. — *Antipater V. Tarsos*. Berlin 1903.
- COLARDEAU TH. — *Etude sur Epictète*. Paris 1903.
- CORBIÈRE CH. — *Quid de Graecis saec. II*. Paris 1919.
- CORNFORD FR. — *From religion to philosophy. A study in the origin of western speculation*. Londres 1912.
- CORNUTUS. — *De natura deorum*. Bâle 1543.
- *Cornuti theologiae grave compendium*. Leipz. 1881.
- COUSIN V. — *Xénophane fondateur de l'école d'Elée. Extrait des nouveaux fragments philosophiques*. Paris 1866.

- *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, 5 vol. Paris 1866.
- COUTURAT. — *De platoniciis mythis*. Paris 1896.
- CRONERT W. — *Die λογικά ζητήματα des Chrysippos und die übrigen Papyri logischen*. *Hermes* 36 (1901) 548-579.
- CROISET A. et M. — *Histoire de la littérature grecque*. Paris 1890.
- CRUSIUS O. — *ζηνόκλειον*. *Philol.* 66. (1907) 599.
- CUCUEL CH. — *Quid sibi in dialogo qui Cratylo inscribitur proposuerit Plato*. Paris 1887.
- CUDWORTH. — *Systema intellectuale Trad.* Mosheim Iena 1773.
- DAREMBERG. — *Fragments du commentaire de Galien sur le Timée de Platon suivis d'un essai sur Galien considéré comme philosophe*. Paris 1848.
- DARMESTETER, Ormuz et Arhiman. — *Origine d'histoire*. Paris 1877
- *Zend Avesta. Trad.* 3 vol. Paris 1892-1893.
- DAURIAC. — *De Heraclito Ephesio*. Paris 1878.
- DEGERANDO. — *Histoire comparée des systèmes de la philosophie*. 4 vol. 2^e éd. Paris 1822.
- DECHARME. — *Mythologie de la Grèce antique*. Paris 1879.
- DELARUELLE L. — *Etudes critiques sur le texte du « De divinatione »*. *Revue de Philol.* 35 (1911), 231-253.
- DIELS H. — *Über Anaximanders Kosmos*. *Arch. f. G.* 10 (1887), 228-237.
- *Über das physikal. System des Strato*. *Sitz. d. Berl. Ak.* 1893, 101-127.
- *Philodemos über die Götter. I. Abhand. d. Berl. Akad. Phil. hist. Klas.* 1915-1917.
- DIÈS A. — *Le cycle mystique*. Paris, 1909.
- *La définition de l'Etre et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*. Paris, 1909.
- *Autour de Platon*, 2 vol. Paris, 1927.
- DOBSON J. — *Boethos of Sido*. *Class. quart.* 8 (1914), 88 sq.
- DOMET DE VORGUES. — *La cosmogonie d'Aristote*. *Revue Neo. scol.* 1 (1894), 307-326.
- DOERFLER. — *Die Kosmogonischen Elemente in d. Naturphilosophie d. Thales*. *Arch. f. G.* 25 (1912), 305-331.
- DREWS A. — *Die Lehre von Raum und Zeit*. Halle, 1889.
- DRUMMOND E. — *Philo Judaeus or the Jewish Alexandrian Philosophy*. Lond., 1888.
- DUHEM L. — *Le système du monde*, 6 vol. Paris, 1914 et sq.
- DUMÉNIL A. — *Evhémère et l'Evhémérisme*. *Mém. d. l'Acad. d. Lettres et Sciences Toulouse*, 9^e série, 5 (1893), 477-488.

- DUPRAT G. — *La doctrine stoïcienne du monde*. Arch. f. G. 23 (1910), 472-511.
- DUPRÉEL E. — *Aristote et le traité des Catégories*. Arch. f. Gesch. 22 (1909), 230-251.
- DUPONT. — *La création. Exposition philosophique*. Amiens, 1873.
- DUPUIS. — *Théon de Smyrne*. Paris, 1847.
- EHLERS R. — *De vi ac potestate quam philosophia antiqua, imprimis platonica et stoica in doctrina apologetarum saec. II. Goettingue, 1859.*
- EISLER Rud. — *Geschichte des Monismus*. Leipz. 1910.
- ENGEL G. — *Bedeutung der ὕλη*. Rhein. Mus. 7 (1850), 391-418.
- ENGELMANN-PREUSS. — *Bibliotheca scriptorum classicorum et graecorum et latinorum*. Leipz. 1909-1913.
- ERASME. — *Traduction latine des œuvres d'Aristote*, 3^e édit. Bâle, 1550.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE. — *Préparation évangélique*, éd. Migne. Paris, 1828. — Teubner Leipz. 1875.
- FABRICIUS. — *Bibliotheca graeca*, 14 vol. Hambourg, 1705-1728.
- FALTER G. — *Platons' Ideelehre*. Arch. f. Gesch. 21 (1908), 357-372.
- FARGES. — *L'idée de Dieu dans Aristote*. Annales de Philos. chrétienne, 29 (1893-1894).
- FAVRE (M^{me} J.). — *La Morale stoïcienne*. Paris, 1888.
- MARSILE FICIN. — *Commentaire au Timée*. Vélins. Sans date.
- *Hermès Trismégiste*. Bâle, 1532.
- *Platonica theologia*. Florence, 1482.
- FOUILLÉE. — *La philosophie de Socrate*, 2 vol. Paris, 1874.
- *La philosophie de Platon*. Paris, 1909.
- FOWLER H. N. — *Panetii et Hecatonis librorum fragmenta*. Bonn. 1885.
- FRANK Ad. — *La Kabbale*. Paris, 1889.
- *Dictionnaire des Sciences philosophiques*. Paris, 1885.
- FREUNDENTHAL. — *Hellenistische Studien*. Heft. 4. Berlin 1879.
- FRIESS K. — *Zu Pherekydes von Syros*. Woch. f. klass. Philol. 1903), 47-50.
- *Untersuchungen zu Ciceros Timaeus*. — Rhein. Mus. 54 (1899). 555-592; 55 (1900), 18-54; 56 (1901), 246-252.
- GAC-DESFOSSÉS Ed. — *Philosophie de la nature chez les anciens*. Ann. de Philos. chrét., mai 1901.
- GERCKE Al. — *Chrysippea*. Jahrb. f. klass. Philol. 14 supp. (1885), 689-781.
- GIESEKE A. — *Der Stoiker Aristo v. Chios*. Jarhb. f. klass. Philol. 145 (1892), 206-210.

- GOBINEAU J. — *Les philosophies et les religions dans l'Asie centrale*. Paris, 1865.
- GOBLET D'ALVIELLA. — *Ce que l'Italie doit à la Grèce*. Paris, 1867.
- GOMPERZ. Traduit par Reymond. — *Les penseurs de la Grèce*. Paris, 1867.
- GOURAUD C. — *Carneades*. Paris, 1848.
- GRAHAM. — *Interpretation of the Timaeus*. The Platonist., 1887, p. 435-441.
- GRONAU K. — *Posidonios. und die Jüdisch. Christ. Genesiexegese*. Leipz. 1914.
- GROTE G. — *Platon's doctrine respecting the rotation of the Earth and Aristoteles commentary upon that doctrine*. Lond. 1860.
- GRUPPE O. — *Griechen Mythologie und Religionsgeschichte*. Leipz. 1887. Coll. I. Muller.
- GUYAU. — *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*. Paris, 1878.
- GUYOT H. — *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*. Paris, 1906.
- *Philosophes et philosophie d'après Platon*. Rev. d. Philos. 4, p. 316 et sq.
- *Sur l'origine de l'ἀπειρον d'Anaximène*. Rev. de Philos. 4, 708 et sq.
- HAMELIN O. — *Le système d'Aristote*. Paris, 1911.
- HAMMOND W. A. — *The significance of the creative reason*. Philos. Review. 11 (1902), 238-248.
- HARDY E. — *Der Begriff d. Physis in d. griech. Philosophie*. Berlin, 1884.
- HARTMANN Th. — *De Diis Timaei Platonis*. Breslau, 1840.
- HEIBERG J. — *Theodoricus Platonicus*. Berl. Woch. 1909, 93 sq.
- HEIDEL W. — *Qualitative change in praesocratic philosophy*. Arch. f. G. 19 (1906), 333-379.
- *Περὶ φύσεως*. A study of the concept of nature among the praesocratics. Proc. of the American Acad. of Arts and Sciences, 45 (1910), 77-133.
- *Antecedents of Greek corpuscles theories*. Harv. Studies Class. Phil. 22 (1911), 111-172.
- HEINE O. — *Stoicorum de fato doctrina*. Nuremberg, 1859.
- HEINEMAN R. — *Posidonios Metaphysische Schriften*. Breslau, 1925.
- HEINZE R. — *Ariston v. Chio*. Rhein. Mus. 45 (1890).
- *Xenocrates*. Leipz. 1892.
- HENSE O. — *Teletis reliquiae*. Ed. II. Tübingue, 1909.
- HERMANN. — *De interpretatione Timaei a Cicerone*. Göttingue, 1842.

- HERMES Trismégiste. — Traduction complète par L. Ménard. Paris, 1866.
- HILDEBRANDT. — *Titi Lucretii de primordiis doctrinae*. Magdebourg, 1864.
- HILLER E. — *De Adrasti peripatetici in Platonis Timaeum commentario*. Rhein. Mus. 26 (1871), 582-589.
- *Théon de Smyrne*. Leipz. 1878.
- HIRZEL R. — *De bonis in fine Philebi enumeratis*. Leipz. 1868.
- HÖBLER Z. — *Kosmogonie d. Stoiker*. Jarhb. f. Philos. u. Paed. 147 (1893), 298-300.
- HOROVITZ. — *Untersuchungen z. Philons und Platos Lehre v. d. Weltschöpfung*. Marb. 1902.
- *Das platonische νοητόν ζῶον und der philonische κόσμος νοητός*. Marbourg, 1900.
- HUIT Ch. — *La vie et l'œuvre de Platon*, 2 vol. Paris, 1893.
- *Philosophie de la nature chez les Anciens*. Paris, 1901.
- *Platon et Aristote*. Ann. pour l'enc. des Etudes Grec. 21 (1887), 159-174.
- *Philosophie des Académiciens*. Rev. de l'Inst. Publ. 12 (1883), 238-240.
- *Polémiques d'Arcésilaus contre les Stoïciens*. Id. 14 (1885), 448-450.
- HUSIK Js. — *Matter and form. in Aristoteles*. Berlin, 1912.
- *A recent view of matter and form in Arist.* Arch. f. G. 23 (1919), 447-471.
- JAEGER W. — *Die Schrift Περὶ ζῶων κινήσεως*. Hermes 48 (1893), 31 sq.
- JAHN Alb. — *Dissertatio platonica qua tum de causa et natura mythorum platoniorum*. Berne, 1839.
- JENSEN Ch. — *Aristo v. Keos bei Philodem*. Hermes 46 (1911).
- JEAN PHILOPON. — *De Aeternitate mundi*. Ed. Rabe Teubner. Leipz. 1899.
- JORDAN Br. — *Beiträge zu einer Geschichte d. philosophi. Terminologie*. Arch. f. Gesch. 24 (1911), 449 sq.
- JOWETT B. — *The dialogues of Plato*, 5 vol. 3^e édit. Oxford, 1892.
- KAPPES M. — *Die Aristoteles Lehre über Begriff u. Ursache der κίνησις*. Frib. i. B. 1887.
- KAUFMANN N. — *Die Teleologische Naturphilosophie des Aristoteles*. Paderborn, 1893.
- KAYSER Fr. — *De Crantore Academico*. Heidelberg, 1841.
- KERN O. — *Zu der Platonischen Atlantissage*. Arch. f. G. 2 (1889), 175 sq.
- *De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis, Quaestiones criticae*. Berl. 1888.

- KLAUSEN J. — *De Cicerone et Torquato Epicureo*. Beitr. z. klass. philol. Kiel, 1903.
- KNAUER W. — *De Luciano Menippeo*. Halle, 1904.
- HANS-KRÄUSE. — *Studia neoplatonica*. Leipz. 1904.
- KROGH-TONNING K. — *Essays. I: Plato als Verlauffer des Christentums*. Kempten, 1906.
- KROLL. — *Articles divers dans la Realenzyklopaedie de Pauly-Wissova*.
- KRÜCKE C. — *Unklarheiten im Begriff der Natur bei Epikur*. Goett. 1906.
- KULPE O. — *Anfänge psychologischer Aesthetik bei den Griechen*. Philos. Abhand. f. Max. Heinze, 101-127.
- LACKEIT. Conr. *Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion d. Griechen*. Koenigsberg, 1916.
- LACTANCE. — *Opera omnia*. Briandt et Laubmann, 2 vol. Vienne, 1890-1897.
- LAGRANGE. — *Le Dieu de Platon*. Rev. th. Mai 1926.
- LANG. — *De Speusippi Academici scriptis. Accedunt fragmenta*. Bonn, 1913.
- LEISEGANG H. — *Die Raumtheorie im späteren Platonismus*. Strasbourg, 1911.
- *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters. Bd. 13. Heft. 3 Munster 1913.
- LENGNICK B. — *Ad emendandos explicandosque Ciceronis libros « de Natura deorum »*. Halle, 1871.
- LEVÊQUE Ch. — *Etudes de philosophie grecque et latine*. Paris, 1864.
- LIARD. — *De Democrito philosopho*. Paris, 1873.
- LINDROOS C. — *Quaestiones Platonicae ad Metaphysicam et Physicam pertinentes*. Helsingford, 1891.
- LINDSAY J. — *Plato and Aristoteles on the problem of efficient causation*. Arch. f. G. 19 (1906), 509-514.
- LORQUET. — *An sit Deus Platonis creator*. Paris, 1841.
- MABILLEAU L. — *Histoire de la philosophie atomistique*. Paris, 1895.
- MACROBE. — *Opera, proleg. et notis instructa*. Teubner. Leipz. 1893.
- MAHAFFY J.-B. — *The progress of Hellenism in Alexander's Empire*. Chicago, 1905.
- MALLET. — *Histoire de la philosophie ionienne*. Paris, 1842.
- MANSION. — *Introduction à la physique aristotélicienne*. Louvain, 1903.
- MANITIUS C. — *Geminis elementa astronomiae*. Leipz. 1898.

- MARGERIE (DE). — *Philosophie de la nature dans l'antiquité*. Paris, 1901.
- MARTHA C. — *Le poème de Lucrèce, morale, religion, science*. 2^e éd. Paris, 1909.
- *Le philosophe Carnéade à Rome*. Rev. d. Deux Mondes, 48 (1878), 71-104.
- MARTIN Th.-H. — *Etudes sur le Timée de Platon*, 2 vol. Paris, 1841.
- *Mémoires sur les hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce*. Paris, 1878.
- MARTINI F. — *Quaestiones posidonianae*. Leipz. 1895.
- MASPERO. — *Histoire de l'Orient classique*, 3 vol. 2^e éd. Paris, 1894-1899.
- MASSON J. — *Theories concerning Epicurean theology and Metaphysics*. Class. Rev. 16 (1902), 453-459.
- MATINÉE A. — *Héraclite d'Ephèse*. Paris, 1881.
- MATTER J. — *Essai historique sur l'école d'Alexandrie*. Paris, 1820.
- MAURY A. — *Histoire des religions de la Grèce antique*, 3 vol. Paris, 1857-1859.
- MAXIME DE TYR. — *Philosophumena*. Ed. H. Hobein. Leipz. 1910.
- MAYER A. — *Ariston Studies*. Philol. Supp. 11 (1910), 483-613.
- MEUNIER. — *Aristote a-t-il deux doctrines?* Paris, 1864.
- MONTÉE P. — *Le Stoïcisme à Rome*. Paris, 1865.
- MOORE C. H. — *The religion's thought of the Greeks*, 3 vol. Edimbourg, 1914.
- MOORE P. E. — *The religion of Plato*. Londres, 1921.
- MULLER M. — *Natürliche Religion*. Leipz. 1890.
- *Physische Religion*. Leipz. 1892.
- MUNK. — *La Kabbale*. Paris, 1880.
- NATORP. — *Aristoteles und die Eleaten*. Philos. Monats. 26 (1-16), 147-169.
- NÉEL. — *Le philonisme avant Philon*. Rev. d. théol. Suisse, 1892.
- NESTLE W. — *Der Dualismus d. Empedokles*. Philol. 65 (1906), 545-557.
- NEUMARK. — *Materie und Form bei Aristoteles*. Arch. f. G. 24 (1911), 271 sq.
- NICOLAS. — *Etudes sur Philon d'Alexandrie*. Rev. d. l'histoire d. relig., 5 (1882) et sq.
- NORDEN E. — *Über den Streit des Theophrastus und Zeno bei Philo*. Jahr. f. klass. Philol. Supp. 19 (1892), 440 et sq.
- NOURRISSON J.-F. — *De la liberté et du hasard. Essai sur Alexandre d'Aphrodisée*. Paris, 1886.

- OGEREAU. — *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*. Paris, 1886.
- OLIVIER F. — *De Critolao Peripatetico*. Berlin, 1895.
- OLLÉ-LAPRUNE. — *De Aristoteleae ethices fundamentis*. Paris, 1880.
- OMEZ. — *La χώρα chez Platon*. Rev. d. Sciences philos. et théol., mars 1926.
- OUVRÉ H. — *Les formes littéraires de la pensée grecque*. Paris, 1900.
- PAPENCORDT. — *De Atomicorum doctrina*. Berlin, 1832.
- PAULY-WISSOWA-KROLL. — *Realencyklopaedie der klassischen Altertumswissenschaft*. Nouv. Edit. Leipz. 1894 et sq.
- PEITHMANN E. C. — *Die Naturphilosophie von Sokrates*. Arch. f. G. (1902), 308-342.
- PETERSEN. — *Philosophiae Chrysippi fundamenta*. Altona, 1827.
- PETZ S. — *Kosmos und Psyche*. Mainz, 1879.
- PETZOLDT J. — *Das Weltproblem von Standpunkte*. 2^e edit. Leipz. 1912.
- PFEIFFER ERW. — *Studien zum antiken Sternglauben*. Berlin. 1916.
- PHILOSTRATE. — *Vie des Sophistes*. Ed. Westermann. Paris, 1828.
- PIAT. — *Aristote*. Paris, 1903.
- PINARD DE LA BOULAYE. — *Histoire comparée des religions*, 2 vol. Paris, 1922.
- PLOTIN. — *Ennéades*. Ed. Bréhier. Guil. Budé, 1924.
- PLOUCQUET G. — *De cosmogonia Epicuri*. Tubingue, 1755.
- PLUTARQUE. — *Ed. Teubner*, 7 vol. Leipz. 1888-1896. Ed. Didot. Paris, 1841.
- PRAECHTER K. — *Hierokles der Stoiker*. Leipz. 1901.
- *Crantor und pseudo-Archytas*. Arch. f. G. 10 (1897).
- *Hierax le Platonicien*. Hermes, 1906, 593 sq.
- PROCLUS. — *Commentaire au Timée*. Ed. Teubner. Leipz. 1890-1901.
- *Opera*. Ed. Cousin. Paris, 1864.
- RAVAISSON. — *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. Paris, 1837-1846.
- *Essai sur le Stoïcisme*. Paris, 1856.
- RAWACK. — *De Platonis Timaeo questiones criticae*. Berlin, 1888.
- REINACH S. — *Cultes, mythes, religions*, 3 vol. Paris, 1898.
- *Orpheus*. Paris, 1914.
- REINHARDT K. — *De Apollodoros Atheniensis opere*. *περί θεῶν*. Berlin, 1910.
- *Kosmos und Sympathie*. München, 1926.
- *De Graecorum theologia*. Berlin, 1910.

- *Posidonios*. München, 1921.
- REITZENSTEIN. — *Zwei Religionsgeschichte Fragen*. Strasbourg, 1901.
- *Poimandres*. Leipz. 1904.
- RENAULT M. — *Epicure*. Paris, 1903.
- RENOUVIER. — *Manuel de Philosophie ancienne*. Paris, 1845.
- REVILLE. — *Le logos d'après Philon*. Paris, 1881.
- REYNER H. — *Les premiers Stoïciens*. Supp. aux cahiers de l'Univ. populaire. Paris, 1906.
- RIAUX. — *Essai sur Parménide d'Elée*. Paris, 1848.
- RIBBENTROP F. H. — *Aristoteles*, Breslau, 1840.
- RITTER. — *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*. 2 vol. Munich, 1923.
- RIVAUD A. — *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*. Paris, 1906.
- ROBIN L. — *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. Paris, 1908.
- *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris, 1923.
- *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*. Arch. f. G. 23, 1910, 1-28, 184-210.
- *Etude sur la signification et la place de la physique dans la philosophie d'Aristote*. Rev. philos. 1919.
- RODIER. — *La physique de Straton de Lampsaque*. Paris, 1891.
- ROHDE ERW. — *Psyche*. Trad. Reymond. Paris, 1928.
- ROLFES. — *Die Unsterblichkeit der Seele...* Philos. Jahrb. d. Gorres Gesell. 16, 18-29.
- *Der Beweis d. Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele*. Jahrb. f. Phil. 9, 181-200.
- *Die Substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles*. Paderborn, 1896.
- *Die vorgebliche Präexistenz. d. Geistes bei Aristoteles*. Phil. Jahrb. 8 (1895), 2-19, 284-300.
- ROSCHER. — *Paeneti*. Philol. 67 (1908), 158-160.
- ROSS W. — *Metaphysic of Aristotle*, 3 vol. Oxford, 1924.
- ROYER J.-B. — *Essai sur les arguments du matérialisme dans Lucrèce*. Paris, 1883.
- RUELLE Ch. — *Alexandre d'Aphrodisée et le prétendu Alexandre d'Aphrodisée*. Revue des études grecques, 5 (1882), 101-107.
- SACHS EVA. — *Die fünf platonischen Körper*. Berlin, 1917.
- SARTORIUS. — *Die Realität der Materie bei Platon*. Philos. Monats. 22 (1886), 129-167.
- SCHMEKEL A. — *Die Philosophie der Mittleren Stoa*. Berlin, 1892.

- SCHEID Math. — *Die Anschauung der Scolastik über die Aristoteles. Annahme von der Ewigkeit der Welt.*
— *Aristoteles in der Scolastik.* Eichstadt, 1875.
- SCHNEIDER G. — *Quae sit Causae finalis apud Aristotelem vis atque natura.* Berlin, 1865.
- SCHULTZ W. — *Die Kosmologie des Rauchopfers nach Heraklitus. Fragments.* 67. Arch. f. G. 22 (1909), 196-229.
- SCHUSTER P. — *De veteris orphica theogoniae indole atque origine.* Leipz. 1869.
- SCHWENKE P. — *Über Ciceros, Quellen in die Büchern « de Natura Deorum ».* Jahrb. f. kl. Phil. 119 (1879), 49-66, 129-142, 125 (1882), 613-633.
- SCOTT W. — *The physical constitution of the Epicurean Gods.* Journ. of. Philol. 12 (1883), 212-247.
- SEAILLES, — *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles.* Paris, 1887.
- SIEBECK, — *Philosophie der Griechen.* Frib. i. B., 1888.
— *Platos Lehre von der Materie. In Untersuchungen, z. Philos. d. Griechen.* 2^e édit. Halle, 1888, p. 49-104.
— *Geschichte der Psychologie. I. Teil. I. Die Psychologie von Aristoteles.* Gotha, 1880.
- SIEMERING. — *Quaestiones Lucretianae.* Koenigsberg, 1867.
- SIMON J. — *De deo Aristotelis.* Paris, 1839.
— *Etudes sur la théologie de Platon.* Paris, 1923.
- SINKO THAD. — *De Apulei et Albinii doctrinae platonicae adumbratione.* Gracovie, 1905.
- SOUILHÉ L. — *Etude sur le δῶναυτος de Platon,* Paris, 1923.
- SOULIER. — *La doctrine du logos chez Philon.* Leipz. diss., 1876.
- SOURY J. — *Bréviaire de l'histoire du matérialisme.* Paris, 1881.
- Περὶ Ἐνσεβείας. — *Abh. d. München. Akad. philos. philol. Klass.* 10 (1884), 127-162.
- SPEERLING K. — *Über Aristoteles. Bedeutung d. Zeit.* Marbourg, 1888.
- STEIN H. V. — *Geschichte des Platonismus.* 3 vol. Goettingue, 1862-1875.
- STOCKL A. — *Die Spekulative Lehre von Menschen und ihre Geschichte.* Wurtzbourg, 1859.
- STEWART J. — *Platon's Myths.* Londres, 1905.
- SUNNE D. G. — *Some phases in the development of the subjective point of view during the postaristotelian periode.* Chicago, 1911.
- SWITALSKI B. W. — *Das Chalcidius Kommentar z. Platons Timaeus.* Munster, 1902.
- TALAMO. — *Les origines du Christianisme et la philosophie Stoïcienne.* Ann. de Philo. chrét., 1885.

- TANNERY. — *Pour l'histoire de la science hellène*. Paris, 1889.
Réédité par A. Diès, 1930.
Nombreux articles de la Revue Philosophique entre 1880 et 1884.
- TAYLOR A. E. — *Aristotle and his predecessors*. Lond., 1907.
- THOMAS (Saint). — *Somme contre les Gentils*. Edit. Vivès. Paris, 1872.
- *De Aeternitate mundi contra murmurantes*. Ed. Ferrari. Paris, 1881.
- THOMAS P. — *Notes critiques sur les opuscules d'Apulée*. Paris, 1903.
- THOMASIIUS J. — *De Stoicorum mundi exustione*. Leipz., 1672.
- TORSTRIG. — *Περὶ τύχης καὶ αὐτομάτου*. *Hermes*, 9 (1874), 425-470.
- TROOST K. — *Zenonis de rebus physicis*. Berlin, 1891.
- TYLOR. — *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion*. 2 vol. 5^e éd. Lond. 1913.
- UEBERWEG-HEINZE. — *Grundriss d. Geschichte der Philosophie*. 22^e éd. Berlin, 1926.
- *Über die Platonische Weltseele*. *Rhein. Mus.*, 9 (1854), 37-84.
- USENER. — *Theophrastis de prima philosophia*. Bonn., 1870.
- *Analecta Theophrastea*. Leipz., 1858.
- VACHEROT. — *Rapport sur le concours relatif à la question de Socrate considéré comme métaphysicien*. *Mem. de l'Acad. des Sc. Mor. et Pol.* 14, 165-219.
- VALETTE P. — *De Aenomao cynico*. Paris, 1908.
- VICK C. — *Quaestiones Carneadae*. Rostok, 1901.
- *Karneades Kritik d. Theologie bei Cicero*. *Hermes*. 37 (1902), 228-248.
- VILLOISON J. (DE). — *De theologia physica Stoicorum*. Goett, 1884.
- WALLIS. — *The cosmology of the Rig-Veda*. Lond., 1867.
- WATSON J. M. — *Aristoteles' criticisms of Plato*. Oxford, 1909.
- *The Metaphysic of Aristotle*. *Philos. Rev.* 7, (1898), 23-42.
- WALTER G. M. — *De spatio et tempore praecipue Aristotelis ratione habita*. Bonn., 1848.
- WARREN. — *The earliest cosmogonies*. New-York, 1909.
- WEISSE Ch. H. — *De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia*. Leipz., 1828.
- WEITZENFELS. — *De Platonicae et Stoicae doctrinae affinitate*. Berlin, 1891.
- WERNER Ch. — *Aristote et l'idéalisme platonicien*. Paris, 1910.
- WERNEKKE H. — *Giordano Brunos' Polemik gegen die Aristoteles Kosmologie*. Dresde, 1871.

- WILSON J. C. — *On the interpretation of the Platon's Timaeus.*
Journ. of. Philos, 32 (1913), 123 sq.
- WINTER F. — *Stoicorum pantheismus.* Wittemberg, 1863.
- WOHLRAB M. — *Quid Plato de animae mundanae elementis docuerit.* Dresde, 1872.
- WOLF C. — *Hypothèses cosmogoniques. Examen des théories anciennes et modernes sur l'origine du monde.* Paris, 1886.
- WOLTJES J. — *Lucretii philosophia cum fontibus comparata.* Groningue, 1877.
- WUNDERLE G. — *Die Lehre des Aristoteles von der Zeit.* Fulda, 1908.
- WROBEL J. — *Platonis Timaeus interprete Chalcidio.* Leipz., 1876.
- ZACHARIE DE MYTHILÈNE. — *Theophraste.* Ed. Boissonade, Paris, 1853.
- ZELL C. — *De Aristotele patriarum religionum aestimatore.* Heidelberg 1847.
- ZELLER E. — *Die Philosophie der Griechen.* 4^e édit. 3 parties en 5 vol. Leipz., 1877-1889.
- Les trois premiers volumes ont été traduits en français, par Boutroux. Paris, 1877.
- L'ensemble de l'ouvrage traduit en anglais par divers auteurs. Londr., 1875-1897.
- *Vorträge und Abhandlungen.* 3 vol. Leipz., 1875-1884.
- *Der Streit Theophrastes gegen Zenon über die Ewigkeit der Welt.* Hermes (1876), 422-429.
- *Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt.* Abhand. d. Berl. Ak. Phil. his. Klasse, 1878, 79-101.
- ZEVORT. — *Dissertation sur la vie et la doctrine d'Anaxagore.* Paris, 1843.
- ZINGG E. — *La philosophie pendant la période de l'empire romain.* Brünn, 1907.
-

INDEX ALPHABÉTIQUE

DES NOMS PROPRES

- ADRASTE. — 287 n.
 AETIUS. — 17, 20 n, 214 n, 216 n.
 ALCMÉON DE CROTONE. — 30, 82 n.
 ALEXANDRE. — 227, 228.
 ALEXANDRE D'APHRODISÉE. — 17, 62, 103 n, 210 n.
 ALKINOOS. — 58 n, 82 n.
 AMBUCAREZ. — 108.
 ANAXAGORE. — 9, 26-33, 42, 43, 46, 51, 59, 66, 94, 136, 155, 192, 193, 204, 218, 232.
 ANAXIMANDRE. — 16, 17, 19, 22, 30, 61, 231.
 ANAXIMÈNE. — 16-18, 51.
 ANYTOS. — 245.
 APULÉE. — 287 n.
 ARCÉSILAS. — 265, 266.
 ARCHIMÈDE. — 71 n, 258.
 ARISTARQUE. — 258.
 ARISTOPHANE. — 31 n.
 ARISTOTE. — 8, 12, 15 n, 17, 19 n, 23 n, 25 n, 27 n, 28, 50, 51, 60, 62, 63, 67, 96, 99-106, 108, 109, 111-113, 115, 116 n, 118-122, 124-131, 133-136, 138-142, 144, 146, 147, 149-162, 164, 166-174, 176-178, 180-183, 185-210, 212-223, 225-230, 232, 234, 236-242, 246, 247, 250, 251, 254, 259-265, 267, 270, 271, 273-275, 278-284, 287, 290, 291, 293, 295, 297, 300-303, 305. — LE STAGIRITE. — 63, 104, 105 n, 108, 125, 130, 134, 187, 189, 190, 209, 214, 219, 225, 232, 259, 275, 281 n, 300.
 ARNIM. — 219, 230 n, 232 n, 235-238 n, 241, 244 n, 245 n, 271, 272 n.
 ARNOBE. — 286 n.
 ASCLEPIAS. — 161 n.
 ASCLEPIOS. — 213 n.
 ATHÉNÉE. — 258 n.
 SAINT AUGUSTIN. — 18, 164 n, 186, 286 n.
 AVERROÈS. — 106, 108 n.
 BALBUS. — 288, 289, 291 n, 292.
 BAUMKER. — 60 n, 292 n.
 BAYLE. — 247, 255 n.
 BERGSON. — 162 n.
 BEVAN. — 286 n, 297.
 BINDER. — 296 n.
 BOÈCE. — 219 n.
 BETHOS DE SIDON. — 271, 274 n, 277, 285.
 SAINT BONAVENTURE. — 191.
 BONITZ. — 151 n.

BRANDIS. — 190, 200, 211 n,
212 n, 215 n.
BRÉAL. — 12 n.
BRÉHIER. — 8, 242.
BRENTANO. — 186, 188, 189.
BROCHARD. — 86.
BRUNSCHWIG. — 49 n, 86, 97 n,
171 n.
BURNET. — 18 n.

CALIPPE. — 171.
CAMBYSE. — 290.
CAPELLE. — 287 n.
CARNÉADE. — 266-270, 275, 285,
291, 293.
CARTERON. — 143 n.
CENSORINUS. — 180 n, 216 n,
253 n, 281 n.
CHALCIDIUS. — 287, 291 n, 293 n.
CHRYSIPPE. — 229, 231, 232,
240, 242, 244, 245, 247, 266,
268-270, 280, 285, 287 n, 291,
294.
CICÉRON. — 17, 29, 30, 31 n,
82 n, 104 n, 105, 195, 198 n,
203, 208, 215 n-218, 223 n,
233 n, 243 n, 252 n, 255 n, 256,
259 n-261 n, 265 n, 266, 268 n,
270, 277 n, 286 n-289 n, 291-
293 n, 295, 297.
CLÉANTHE. — 229, 233.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE. — 54,
219 n, 223 n.
CLÉOMÈDES. — 290 n.
CORNUTUS. — 235 n.
COTTA. — 268 n.
CRANTOR. — 99, 207, 208, 216,
265.
CRATES. — 208 n.
CRITIAS. — 42 n, 49.
CRITOLAOS DE PHASÈLE. — 271,
273-276, 280-282, 285, 293.

DAMASCIUS. — 170.
DARIUS. — 290.
DECHARME. — 15 n, 31 n.

DÉMOCRITE. — 23, 24, 33, 58,
68, 247, 251, 260, 269.
DÉMONAX. — 296.
DENYS LE TYRAN. — 51.
DESCARTES. — 92.
DIELS. — 13 n, 18 n-22 n, 25 n,
26 n, 28 n, 29 n, 145 n, 248 n,
285 n, 286 n, 293 n.
DIÈS. — 8, 42 n, 46 n, 58 n,
71 n, 91 n.
DIOGÈNE. — 265 n, 266 n, 286 n,
288 n, 290 n-292 n.
DIOGÈNE DE BABYLONIE. — 285.
DIOGÈNE LAERCE. — 13, 64 n,
216, 230, 236 n, 238 n, 259 n,
285, 286 n, 287 n.
DION CHRYSOSTOME. — 242, 296.
DUHEM. — 9, 123 n, 135 n, 167 n,
182 n, 290.
DYROFF. — 24 n.

Princesse ELISABETH. — 92.
EMPÉDOCLE D'AGRIGENTE. — 9,
24-27, 31, 33, 42, 43, 46, 51,
59, 112, 123, 128, 136, 140,
145 n, 192.
ENNIUS. — 251.
EPICURE. — 219, 227, 247-257,
259, 260, 262-265, 269, 281,
284.
EPIPHANE. — 286 n.
ESOPE. — 176.
EUCLIDE. — 258.
EUDÈME. — 190, 207, 224, 225.
EUDOXE. — 171.
EURIPIDE. — 30.
EUSÈBE. — 208 n, 212 n.
EVHÉMÈRE. — 235.

FONTENELLE. — 107.

GOMPERZ - REYMOND. — 22 n,
23 n.
GRÉGOIRE DE NYSSE. — 289 n.
GRONAU. — 287 n, 292 n.

HARDY. — 18 n.

HÉRACLIDE DU PONT. — 173,
208, 258.

HÉRACLITE D'EPHÈSE. — 16-18,
27, 43 n, 112, 125, 230, 245.

HERMIPPE. — 51.

HÉRODOTE. — 106.

HÉSIODE. — 12, 14 n, 15, 32, 41,
43 n, 61, 66, 74, 235.

HOMÈRE. — 12, 15, 29, 32, 41,
43 n, 49, 62.

Saint JÉRÔME. — 255.

JOLIVET. — 186 n, 189 n.

JORDAN. — 16 n.

JULIEN. — 224 n.

KÉPLER. — 172 n.

LACTANCE. — 240, 250, 252 n,
260 n.

LAFAYE. — 71 n.

LAGRANGE. — 287 n.

LAPLACE. — 100.

LASSERRE. — 205 n.

LEUCIPPE. — 23, 33.

LUGRÈCE. — 249-254 n, 256 n.

MACROBE. — 82 n.

MALEBRANCHE. — 164 n.

MANSION. — 18 n.

MARC-AURÈLE. — 296.

MARSILE FICIN. — 58 n, 59 n,
65 n.

H. MARTIN. — 70 n, 81.

MARTINI. — 290 n.

MÉLÉTOS. — 245.

G. MILHAUD. — 116 n.

MINUCIUS FELIX. — 223 n.

P. E. MORE. — 93 n.

MOSHEIM. — 24 n.

R. MUGNIER. — 158 n.

MULLACH. — 283 n.

NEMESIUS. — 243 n.

NORDEN. — 236 n.

NUMÉNIUS D'APAMÉE. — 208,
212 n.

OCELLOS-LUCANOS. — 108, 274 n,
281 n, 283, 284.

OLYMPIODORE. — 46 n.

ORIGÈNE. — 242, 245 n.

ORPHÉE. — 43 n, 74.

PACINI. — 190.

PANÉTIUS. — 285, 286, 301.

PARMÉNIDE. — 21-26, 29, 32,
33, 52, 116 n, 123 n, 130, 134.

PÉRICLÈS. — 30.

PHÉRÉCYDE. — 13.

PHILIPPE D'OPOS. — 208.

PHILIPSON. — 253 n, 254 n.

PHILODÈME. — 219, 254 n, 256 n.

PHILOLAOS. — 30, 51, 284 n.

PHILON D'ALEXANDRIE. — 56 n,
108, 219, 236, 237, 242, 244 n,
245 n, 271-275, 277-283, 285-
287, 289 n, 292 n-295, 297.

J. PHILOPON. — 165, 193 n, 208,
280, 283.

PINDARE. — 239.

PLATON. — 7-9, 13 n, 15 n, 18 n,
29, 30, 35-38, 40-42, 45-47, 49-
55, 57-68, 70-72, 74, 76, 77, 79-
86, 88, 89, 91, 92, 94-97, 99-
101, 103, 109, 111-113, 115,
116, 118-121, 123-131, 134, 138,
142, 143, 161, 167, 185-187,
191, 195, 198, 202-218, 220-
222, 225, 228, 230, 234, 238 n,
240, 243-246, 251, 259, 265,
267, 270-272, 274, 275, 280,
282, 286, 288 n, 293, 295-297,
299-301, 303, 306.

PLOTIN. — 57, 79.

PLUTARQUE. — 18 n, 20 n, 21 n,
51, 208, 211, 214 n-216, 230 n,
248 n, 263, 266 n, 286 n, 287.

- POLEMON. — 208 n, 265.
 PORPHYRE. — 54.
 POSIDONIUS DE RHODES. — 257,
 277 n, 286-297, 301.
 PROCLUS. — 56 n, 208, 213 n,
 214, 216, 217 n, 259 n, 280,
 283.
 PROTAGORAS. — 76.
 PSEUDO-ALEXANDRE. — 213 n.
 PTOLÉMÉE PHILADELPHIE. — 259.
 PYRRON. — 265.
 PYTHAGORE. — 51 n, 281 n.
- RAPHAËL. — 50 n.
 RAVAISSON. — 209, 261 n.
 K. REINHARDT. — 287 n.
 RENAN. — 210.
 RIVAUD. — 24 n, 49, 50 n, 56 n,
 60 n, 70 n-72 n.
 ROBIN. — 15 n, 49 n.
 RODIER. — 112 n, 260 n, 262,
 263.
 ROLFES. — 186, 188.
 ROSS. — 196 n.
- SACHS. — 60 n, 212 n.
 SCHWEGLER. — 194 n.
 SÉNÈQUE. — 106 n, 203.
 SEXTUS EMPIRICUS. — 104 n,
 105 n, 219 n, 266, 268 n, 283,
 286 n, 297.
 SIMMEL. — 6 n.
 SIMPLICIUS. — 19 n-22 n, 28,
 105 n, 107 n, 113 n, 122 n, 208,
 213, 215 n, 225, 254, 261 n-
 263 n.
 SOCRATE. — 8, 27, 28, 30, 31, 35,
 36, 42, 43, 47, 48, 50 n, 51 n,
 55, 74, 87, 111, 130, 204, 222,
 228, 244, 265.
 SPEUSIPPE. — 99, 207-212, 215,
 216, 218.
 STEINTHAL. — 18 n.
 STOBÉE. — 20 n, 30 n, 233 n,
 244 n, 261 n, 284 n, 286, 287 n,
 291 n, 292 n, 294 n-296 n.
- STOCKL. — 186-188.
 STRATON DE LAMPSAQUE. — 257,
 259-265, 269, 270. — Le Phy-
 sicien. — 260, 264.
 SYRIANOS. — 210 n, 212 n.
- TACITE. — 88 n.
 TANNERY. — 15 n, 17 n.
 TATIEN. — 10.
 TAUROS. — 221.
 TAYLOR. — 51 n.
 THALÈS. — 15 n-17, 19, 94, 265,
 267, 299.
 THÉAGÈNE DE RHEGIUM. — 235.
 THÉODORET. — 214 n.
 THÉOPHRASTE. — 190, 207, 211-
 213 n, 216, 219-227, 236, 259,
 276, 280, 281 n.
 THÉOPOMPE. — 13.
 Saint THOMAS. — 153, 186, 191.
 TIMÉE DE LOCRES. — 51.
 TIMON DE PHILONTE. — 51.
 TRENDLENBURG. — 189.
- USENER. — 220 n, 221 n, 223 n,
 248 n, 249 n, 255 n.
- VARRON. — 282 n.
- WERNER. — 194.
 WERNER-JAEGER. — 105 n.
 WILAMOVITZ - MOLLENDORF. —
 51 n.
- XANTIPPE. — 244.
 XÉNOCRATE. — 99, 207, 208, 212-
 216, 218, 221, 226.
 XÉNOPHANE. — 19-21, 29, 32,
 41-43, 82, 83, 85, 94, 96, 130,
 148.
 XÉNOPHON. — 30 n.
 XERXÈS. — 290.
- ZABARALLA. — 163 n, 198 n.
 E. ZELLER. — 108, 186, 188, 189,
 192, 219, 236 n, 287 n.

ZÉNON. — 22, 51 n, 116 n, 134.

ZÉNON DE CITTIIUM. — 219,

233 n, 227, 229-231, 233 n,

235, 236, 240, 242, 244-247,

249, 254, 257, 259, 265, 266,

270, 276, 278, 279, 284, 291,

294.

ZÉNON DE TARSE. — 285.

ZÉVORT. — 161 n.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	Pages 5
--------------------	------------

CHAPITRE PREMIER

Le problème de l'origine du monde avant Platon.

Comment se pose le problème : ses données. 1) Le problème cosmogonique chez les Grecs. 2) Les Mythes, leur influence. 3) La réflexion philosophique détruit la légende. 4) que ruinent définitivement les négations des Eléates. 5) La réaction : a) un essai de monisme scientifique ; les atomistes ; b) le dualisme d'Empédocle et d'Anaxapore ; c) les Pythagoriciens. 6) Conclusions : l'irréligion, le scepticisme. Nous avons les éléments du problème de l'origine du monde	9
---	---

CHAPITRE II

Platon : comment se pose pour lui le problème cosmogonique.

1) Platon traite surtout le problème de la connaissance. 2) Mais il est aussi moraliste, éducateur, et rêve d'une cité idéale. 3) Le monde est un modèle d'organisation parfaite. 4) C'est un vivant et un dieu. 5) Montrer comment il a été organisé sera tracer en même temps un plan de vie morale et d'organisation politique. 5) la méthode : poètes et philosophes ont déjà traité la question ; les uns et les autres ont conduit à l'impiété. Platon qui transpose souvent fera un mythe.	35
--	----

CHAPITRE III

La cosmogonie du Timée.

1) Le Timée est un mythe qui tient de la poésie et de la science. 2) Les éléments du mythe : a) La cause effi-	
--	--

	Pages
ciente; le D�miurge, dieu distinct de l'Idée du Bien; intellect qui perçoit un modèle, lieu des Idées; b) le troisième genre. 3) La cosmogonie : a) formation des éléments ; b) l'�me du monde; c) les astres et les dieux; d) les vivants. 4) Le monde a commencé ainsi que le temps. 5) L'un et l'autre ne doivent point finir.....	47

CHAPITRE IV

Comment interpréter la cosmogonie du Timée.

1) Le problème de la connaissance. 2) L'origine du mal. 3) Le monde, modèle d'organisation politique, d'éducation intellectuelle et morale. 4) Ebauche d'une religion et d'une théologie nouvelles. 5) Difficultés soulevées par l'exposé cosmogonique. 6) Le monde a commencé.....	85
---	----

CHAPITRE V

Aristote : Le problème de l'éternité du monde.

1) Aristote est un savant. 2) La notion d'univers. 4) La croyance à l'existence des dieux et de Dieu, cause du monde. 4) La tradition sur la nature des dieux entraîne la croyance à l'éternité du monde. 5) Il s'agit donc de légitimer cette croyance vénérable et divine.....	99
--	----

CHAPITRE VI

Le monde est  ternel : Aristote contre Platon.

1) Aristote et ses prédécesseurs. 2) Platon a affirmé que le monde a commencé et ne finira point. 3) Sens des termes employés. 4) Ce qui est né ne peut être impérissable, et ce qui est impérissable n'a pas commencé. 5) Variations dialectiques sur cet argument. 6) Le hasard. 7) Notion de puissance. 8) La cause de production et d'éternité ne peut être la même. 9) Notion de matière. 10) L'�me du monde. 11) Rôle des Idées. Toute la cosmogonie platonicienne est renversée et les dernières traces de mythologie définitivement condamnées.....	111
---	-----

CHAPITRE VII

Aristote : preuves physiques de l'éternité du monde.

Explication physique du monde. 1) Le mouvement : il n'a point commencé et ne peut finir. 2) Le temps �ternel. 3) Le ciel et les corps sublunaires. 4) La génération. La matière. Impossibilité d'une génération absolue. 5) Va-	
---	--

	Pages
leur de l'argumentation. Le problème de l'éternité reste intact	133

CHAPITRE VIII

L'éternité du monde dans la philosophie d'Aristote : le mythe dialectique.

- 1) Le premier moteur, son existence, sa nature, son activité de pensée. 2) Dieu, fin et forme suprêmes. 3) Le contact du moteur et du mobile. 5) La participation : a) le premier ciel ; b) les planètes ; c) les corps sublunaires, les non vivants et les vivants ; d) l'homme et les civilisations. 5) La croyance à l'éternité du monde apparaît comme une idée rationnelle dans le dualisme du moteur et du mobile. 6) La raison s'accorde avec la foi et le sentiment religieux..... 155

CHAPITRE IX

Aristote est-il créationniste ou panthéiste ? Comparaison avec Platon.

- 1) Aristote a-t-il eu la notion de création ? 2) Elle peut se déduire de son système mais n'y est pas formulée. 3) L'âme n'est pas créée *ex nihilo*. 4) Le panthéisme. Dieu est-il l'âme du monde ? D'où vient la force inhérente à la matière ? 5) Logiquement le système conduit au créationnisme ou au panthéisme. 6) Aristote reste dans une solution intermédiaire. 7) Opposition entre la doctrine de Platon et celle d'Aristote. 8) Le progrès philosophique sur la question de l'origine du monde..... 185

CHAPITRE X

Le triomphe de la doctrine de l'éternité du monde.

- 1) La vieille Académie. Speusippe émet quelques notions nouvelles sur les premiers principes, les idées et le mal. 2) Avec Xénocrate, il interprète la cosmogonie platonicienne en l'accordant avec celle d'Aristote. Crantor : le premier commentaire au Timée. 4) Théophraste apporte quelques précisions au système d'Aristote. 5) Avec Eudème il pose des apories. 6) Comment sera-t-il possible de les résoudre ? 7) Le dogme de l'éternité est universellement admis, mais de nouvelles tendances se font jour. Nous sommes à un tournant de la question de la production et de l'éternité du monde 207

CHAPITRE XI

La réaction stoïcienne et épicurienne contre le dogme de l'éternité du monde.

1) Les points obscurs de la doctrine d'Aristote. 2) Le problème moral et cosmologique pour les Stoïciens. 3) Notion d'univers dans le système stoïcien : l'œuvre divine. 4) Le monde est né et périra : a) les arguments; b) la cosmogonie stoïcienne : formation et destruction du monde; c) les retours. 5) La tradition religieuse est renversée. Interprétation des mythes. Athéisme et irréligion. 6) Epicurè. Le monde est né et périra. Les preuves. Les faits. Suppression de toute cause efficiente. Le mécanisme. L'irréligion qui garde les dieux et la piété. 7) Le monde n'est plus un dieu.....	227
---	-----

CHAPITRE XII

La défense de l'éternité du monde aux derniers siècles avant J.-C.

Une influence épicurienne : Straton de Lampsaque : admet-il ou non l'éternité ? 2) La nouvelle Académie : ses attaques contre la cosmogonie stoïcienne. 3) Arguments péripatéticiens aux II ^e et I ^{er} siècles pour défendre le dogme de l'éternité. 4) Les Pythagoriciens. 5) Les Stoïciens admettent aussi l'indestructibilité de l'univers. 6) La croyance populaire : Posidonius. a) Un dieu a organisé le monde ? b) Le monde ne finira pas malgré ses transformations continuelles. 7) L'opinion commune croit le monde immortel	257
CONCLUSION	299
BIBLIOGRAPHIE	307
INDEX des noms propres.....	323

ERRATA

- Page 18, Note 4, 1^{re} ligne, Lire Φύσις.
Page 29, Note 2, 1^{re} ligne, Lire Vors.
Page 41, Note 1, 3^e ligne, Lire κατ'.
Page 48, Note 4, 2^e ligne, Lire τούτον.
Page 50, Note 3, 4^e ligne, Lire Nicias.
Page 135, Note 5, 1^{re} ligne, Lire ἐστίν.
Page 137, Note 1, 1^{re} ligne, Lire 251a. 27-28.
Page 138, Note 3, 1^{re} ligne, Lire 251b 9-10.
Page 192, Note 2, 1^{re} ligne, Lire προγεγνήμενα.
Page 215, Note 2, 1^{re} ligne, Lire (2) BRANDIE.
Page 215, Note 2, 3^e ligne, Lire ἐαυτῶ.
Page 221, Note 2, 4^e ligne, Lire εἶπων.
Page 248, Note 3, 2^e ligne, Lire νοούμενον.
Page 248, Note 3, 2^e ligne, Lire μήτε.
Page 308, 30^e ligne, Lire ALTMANN.
-

